



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO
JORNALISMO

COMUNICAÇÃO E TRADIÇÃO EM BENTO XVI

Bernardo Veiga de Oliveira Alves

Rio de Janeiro
2008



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO
JORNALISMO

COMUNICAÇÃO E TRADIÇÃO EM BENTO XVI

**Monografia submetida à Banca de Graduação
como requisito para obtenção do diploma
de Comunicação Social – Jornalismo**

Bernardo Veiga de Oliveira Alves

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Refkalefsky

Rio de Janeiro
2008

FICHA CATALOGRÁFICA

ALVES, Bernardo Veiga de Oliveira.

Comunicação e tradição em Bento XVI. Rio de Janeiro, 2008.

Monografia (Graduação em Comunicação Social – Jornalismo) –
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Escola de Comunicação
– ECO.

Orientador: Prof. Dr.Eduardo Refkalefsky

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO

TERMO DE APROVAÇÃO

A Comissão Examinadora, abaixo assinada, avalia a Monografia
Comunicação e Tradição em Bento XVI, elaborada por Bernardo Veiga
de Oliveira Alves

Monografia examinada:
Rio de Janeiro, no dia/...../.....

Comissão Examinadora:

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Refkalefsky
Doutor em Comunicação pela Escola de Comunicação – UFRJ
Departamento de Comunicação – UFRJ

Prof. Dr. Evandro Vieira Ouriques
Doutor em Comunicação pela Escola de Comunicação – UFRJ
Departamento de Comunicação – UFRJ

Prof. Dr. Marcio Tavares d'Amaral
Doutor em Letras pela UFRJ
Professor Emérito de Comunicação – UFRJ

Rio de Janeiro
2008

Agradeço a Deus e a Nossa Senhora, Sede da Sabedoria

Ao meu pai e minha mãe que sempre me deram força para estudar e sobretudo com compra de muitos livros.

Ao meu orientador Eduardo, por ter me estimulado a estudar comunicação religiosa e pela ajuda nos conselhos na vida acadêmica.

Ao professor Gabriel, que depositou em mim a sua confiança para ser o seu pesquisador, o que foi indispensável para manter o um vínculo maior com a faculdade. E também o seu trabalho – e também os nossos – no Eclesiocom me ajudaram a manter viva a consciência da importância do estudo da comunicação religiosa.

Ao professor Evandro, por ajudar ativamente com o capítulo sobre o diálogo inter-religioso, por algumas posições contrárias ao meu pensamento, transmitidas com muita amabilidade.

Ao professor Marcio, por estimular nos alunos uma inquietação com o pensamento contemporâneo e pelas suas acolhidas fraternais na sua casa, que servem, para mim e para todo o nosso grupo de estudo, como algo entre as escolas gregas e as disputas medievais.

Aos meus amigos da faculdade, que sempre me agüentaram quando eu tentava mudar o assunto de futebol para o do papa Bento XVI.

À professora Raquel Paiva, que me ajudou a dar uma unidade nos capítulos da monografia e a terminá-la, adequando-a ao formato de um trabalho científico e conferindo às inquietações um estatuto de pesquisa.

ALVES, Bernardo Veiga de Oliveira. **Comunicação e Tradição em Bento XVI**. Orientador: Eduardo Refkalefsky. Rio de Janeiro: UFRJ/ECO. Monografia de Jornalismo

RESUMO

Este trabalho é uma investigação sobre a comunicação do papa Bento XVI. Inicia-se com o esclarecimento do que é a comunicação religiosa. Depois, analisa-se brevemente a biografia de Bento XVI, e explora-se o porquê da sua tendência a ser mais agostiniano e menos tomista. Em seguida, trata-se do tema sobre a liturgia católica e a sua relação com a tradição da Igreja de Roma. Investiga-se também a relação do papa com a teologia da Libertação, sobretudo com o estudo de caso do embate entre a doutrina de Roma e o que defendia o teólogo Leonardo Boff. Por fim, estuda-se a visão de Bento XVI sobre o diálogo inter-religioso. Propõem-se três formas de comunicação utilizadas pela Igreja católica: “seja cristão, ou morra como um herege”, “seja cristão, ou vá para o inferno” e “seja católico e seja feliz” e vê-se que o papa defende a última. Analisa-se também a oração multirreligiosa e o diálogo doutrinário entre as religiões e encontra-se em Bento XVI três condições para este diálogo e também as suas três finalidades. Conclui-se com um estudo de caso da relação do pensamento de Bento XVI com o pensador medieval Raimundo Lúlio, o que mostra a relevância de uma maior investigação da história da comunicação religiosa.

SUMÁRIO

- 1. INTRODUÇÃO**
- 2. O QUE É COMUNICAÇÃO RELIGIOSA?**
 - 2.1 O *Quê e o Como* de uma Instituição Religiosa
 - 2.2 Teologia, comunicação e outras ciências
 - 2.3 Comunicação e história dos seus representantes
- 3. DE RATZINGER A BENTO XVI**
 - 3.1 Concílio Vaticano II
 - 3.2 Da infância à Alemanha nazista
 - 3.3 Formação acadêmica
 - 3.4 O Agostinianismo de São Boaventura
 - 3.5 Pastor intransigente
 - 3.6 Papa Bento XVI
- 4. AGOSTIANISMO E TOMISMO**
 - 4.1 Santo Agostinho e São Tomás
 - 4.2 Contexto histórico
 - 4.3 Biografia
 - 4.4 Estilo da obra
- 5. A LITURGIA CATÓLICA**
 - 5.1 Liturgia segundo Bento XVI
 - 5.2 Reforma litúrgica de 1970
- 6. A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO**
 - 6.1 Ratzinger e Boff
 - 6.2 Tradição e marxismo
- 7. DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO**
 - 7.1 Bento XVI e a sociedade pluralista

- 7.2 O perdão como princípio do diálogo
- 7.3 As três estratégias de comunicação da ICAR
 - 7.3.1 Estratégia 1 - “Seja cristão, ou morra como um herege”
 - 7.3.2 Estratégia 2 - “Seja cristão, ou vá para o inferno”
 - 7.3.3 Estratégia 3 - “Seja católico e seja feliz”
- 7.4 O diálogo inter-religioso e a questão da oração multirreligiosa
- 7.5 O Logocentrismo de Bento XVI
 - 7.5.1 A fé cristã é *Logos* e mistério (que também é *Logos*), mas não se discute a fé, e sim o *Logos* da fé
 - 7.5.2 Somente as crenças que são *Logos* e se vêem como *Logos* podem participar
 - 7.5.3 Deve haver uma ação ativa de ouvir e compreender o *Logos* da religião do interlocutor
- 7.6. A liberdade religiosa e as três finalidades do diálogo inter-religioso
- 7.7 Estudo de caso da proposta de Raimundo Lúlio: *O Livro do gentio e dos três sábios*

8. CONCLUSÃO

9. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. INTRODUÇÃO

A comunicação religiosa é um tema pouco explorado, porque a sua área ainda não foi delimitada com muita exatidão. Alguns a confundem com a apologética e outros com a teologia. Se considerarmos a comunicação como a pura apologética, devemos entender o seu “nascimento laico” com os sofistas e os retóricos gregos, mas se a considerarmos no seu âmbito propriamente religioso a sua origem nos leva à defesa das religiões primitivas, passando pelo Antigo e Novo Testamento, o Alcorão e as demais formas de culto religioso modernas e contemporâneas.

Por outro lado, se considerarmos a comunicação como teologia, isto é, como um estudo que se propõe racional e toma uma determinada doutrina religiosa como princípio, só poderemos cogitar o seu nascimento com os primeiros pensadores cristãos, como São Justino e Orígenes ou com o judaísmo através de Filão de Alexandria.

Mas não podemos dizer que a comunicação seja a teologia ou a apologia. Ela depende destes estudos, ou destas áreas, mas se diferencia porque a teologia deseja conhecer as verdades da sua fé, enquanto a apologia deseja passar essas verdades. A comunicação, no entanto, estuda as formas de mostrar uma determinada doutrina. Ela precisa da teologia para compreender o que deseja passar, mas depende da apologética, porque quer transmitir a doutrina que conhece pela teologia. (como veremos no capítulo 2)

Não podemos dizer que a comunicação religiosa seja algo absolutamente recente, mas apenas no século passado houve uma maior inclinação para esta investigação. O principal exemplo disso, o que mais interessa ao nosso trabalho, é o Concílio Vaticano II, realizado pela instituição da Igreja Católica. O seu principal conflito era adaptar-se aos tempos modernos, sem perder a sua doutrina original, isto é, mudar para comunicar, sem deixar de ser o mesmo.

Neste trabalho investigaremos a comunicação e o pensamento do papa Bento XVI e a sua relação com a contemporaneidade. No segundo capítulo, estudaremos e proporemos uma definição do que é comunicação religiosa. Diferenciaremos o “quê” deseja ser transmitido do “como”, comparando com a teoria hilemórfica de Aristóteles, retomada por Burckhardt. Em seguida, apresentaremos um modelo de comunicação religiosa e distinguiremos a teologia da comunicação, da apologética, da psicologia, “heresiologia” e das outras ciências religiosas. Por fim, defenderemos o estudo biográfico e do pensamento dos líderes das religiões para conhecer o âmago da sua

doutrina e sobretudo a forma da comunicação como se dá, e como poderia se dar. No caso específico apontamos para o estudo dos papas, na Igreja Católica, principalmente para aqueles que são contemporâneos, que possuem uma comunicação suscetível de mudança: atualmente, o papa Bento XVI.

No terceiro capítulo, faremos uma investigação biográfica de Bento XVI. Começaremos por investigar as três visões distintas sobre o Concílio Vaticano II, segundo o papa. Depois mostraremos uma síntese da sua biografia, começando pela sua infância na Alemanha, a influência da formação católica passada pelos seus pais e a adesão forçada às tropas nazistas. Além disso, passaremos pela sua formação acadêmica, a sua inclinação e interesse para compreender a fé de forma mais racional e ordenada e sobre os seus estudos em um latim rígido e um bom contato com uma formação humanista greco-latina. Depois relataremos o seu interesse por autores modernos e contemporâneos, alguns fortes críticos do pensamento tradicional católico, como: Nietzsche, Klages, Bérgrson, Heidegger e Jaspers; mas sobretudo mostraremos a forte sua inclinação para a bíblia e a patrística, principalmente por santo Agostinho (o que será visto com mais detalhes no capítulo 4).

E também, analisaremos a sua fama de pastor intransigente, como o qual ele se denomina de “cooperador da verdade” e alguns o chamam de *Panzerkardinal* (“cardeal blindado”). O que há de verdadeiro e falso nessas afirmações? Em seguida, veremos o seu cargo de prefeito da Congregação da doutrina da Fé e a sua indicação como papa. Nomeamos de “De Ratzinger a Bento XVI”¹, para mostrar todo o processo de construção de um papa, isto é, um líder – neste caso religioso – não se faz da noite para o dia, mas em pequenas etapas que consolidam o seu pensamento e a sua personalidade. A vida e sobretudo os conflitos vividos pelo Ratzinger se confunde com a própria história da Igreja pós-conciliar, o que mostra toda a sua importância na história da comunicação religiosa.

No quarto capítulo, nos detemos na inclinação do papa Bento XVI ao pensamento e comunicação mais agostiniana e menos tomista. Propomos três motivos para sua inclinação, conforme a diferença dos santos Agostinho e Tomás de Aquino: o contexto histórico, a biografia e o estilo da obra.

No contexto histórico, diferenciamos os dois contextos, o de Agostinho e o de Tomás de Aquino. O primeiro viveu uma transição do ambiente ainda pagão, enquanto

¹ Joseph Ratzinger é o nome próprio do papa Bento XVI.

o segundo já desfrutava de uma estabilidade, fruto da consolidação medieval do ideal da Cristandade, o que mostra o tempo da Agostinho mais semelhante com o nosso do que o tempo de Tomás de Aquino.

Na biografia, Agostinho passa por um processo de conversão, a sua adolescência e o início da juventude são conturbados por se “entregar a vários e tenebrosos amores” (AGOSTINHO, 2002, p. 45). Por outro lado, Tomás não passou por esse processo, mas desde cedo já entrou para um mosteiro e conheceu a vida monástica. Assim, vemos que Ratzinger identifica em Agostinho o que o homem contemporâneo é e deve ser, aquele que está submetido ao pecado, mas se converte e se torna um santo, enquanto que Tomás não teve as fortes tentações (e muito menos as cedeu) relativas ao mundo externo, como Agostinho.

No estilo da obra, a linguagem de Agostinho é mais pessoal, de um eu que pesquisa e deseja conhecer as verdades da fé; há um homem, inquieto, que procura, enquanto em Tomás de Aquino já não há propriamente um eu que procura, mas uma teologia que investiga, na busca de Tomás. A sua expressão é muito mais formal e impessoal, própria do método escolástico. Em resumo, dizemos que o estilo agostiniano é mais pessoal e por isso mais moderno, ao contrário de São Tomás de Aquino que possui um estilo escolástico, muito distinto do nosso tempo e por isso visto como um pouco anacrônico em relação à forma e estilo contemporâneo.

No quinto capítulo, investigaremos a liturgia Católica e as suas três diferentes visões, conforme a opinião de Bento XVI. Para ele há aqueles que se distanciaram da liturgia e fugiram da ortodoxia litúrgica, outros que negaram as mudanças da reforma de 1970 de Paulo VI e outros – como Ratzinger – que mantiveram a fidelidade à reforma do pensamento romano. No primeiro grupo, encontramos a teologia da libertação e parte do movimento carismático, que extrapolaram o quê para a mudança de um como, e com isso mudaram a idéia original da liturgia. O segundo grupo, chamado de tradicionalista, defende que as mudanças da liturgia pós-conciliar tornaram algumas celebrações ilícitas, e deseja o retorno às manifestações litúrgicas antes do Concílio.

Sobre o terceiro grupo, nos deteremos por ser da mesma inclinação que o de Bento XVI. Para o papa, toda a liturgia deve ter por base que ela não é uma criação humana, mas uma iniciativa de Deus, para manter o vínculo e renovar o valor do sacrifício de Cristo. Por isso a Igreja deve se submeter ao pensamento originário litúrgico, porque acredita que a sua fidelidade ao que pensa ser o desejo de Deus, fará que Deus mantenha a fidelidade à Igreja. A liturgia, assim, só pode ser entendida na

tradição da igreja, como uma continuidade do mandato de Cristo: “fazei isto em memória de mim” (Lc 22, 19). Desta forma, a celebração da missa, segundo a crença de Bento XVI e da tradição católica, é a celebração da oferta de Deus para Deus, porque acredita-se que como diz o catecismo: “encontram-se no cerne da celebração da Eucaristia o pão e o vinho, os quais, pelas palavras de Cristo e pela invocação do Espírito Santo, se tornam o Corpo e o Sangue de Cristo.” (JOÃO PAULO, 2000, p. 367) Acredita-se que há a perfeição de um sacrifício, embora sem sangue, de Cristo para Deus, como dizemos no capítulo 5: “a contínua celebração litúrgica não é o acrescentar de algo novo mas a nova forma de fazer presente aquilo que se realizou em um momento histórico específico (o sacrifício cruento de Cristo). Basta apenas um sacrifício para abrir a possibilidade da redenção das almas, mas a possibilidade da redenção não é a própria redenção. A debilidade humana limita a eficácia da concretização desta possibilidade. Por isso que o sacrifício deve ser sempre entendido como o constante amor de Deus para o homem, como ‘Sacramento da caridade’ (RATZINGER, 2007g, p. 3), que confirma a paciência divina na nossa fraqueza. Esta caridade se mostra como a incansável epopéia divina que se mistura na história humana para oferecer o melhor sacrifício em prol da própria humanidade.”

Além disso, explicaremos, segundo Bento XVI, que a missa não é um show e não deve ser realizada somente por artistas, que sempre poderiam procurar a inovação pela inovação, e sim deve ser feita por homens de fé que desejam, antes, uma repetição solene do sacrifício de Cristo.

No sexto capítulo, analisamos o embate que ocorreu na década de 80 entre a teologia da libertação, sobretudo com Leonardo Boff, e Ratzinger, quando era prefeito da Congregação da doutrina da Fé, responsável pela defesa da ortodoxia da Igreja Católica. A principal idéia é expor os argumentos e visões da Igreja segundo Boff e Ratzinger. Defenderemos que a teologia da libertação é a síntese do pensamento de origem protestante, pelo repúdio à tradição de uma doutrina resguardada pela tradição dos apóstolos, e o pensamento marxista. A teologia da libertação é a interpretação livre da bíblia através das ciências sociais de origem marxista.

No sétimo capítulo nos detemos na visão de Bento XVI sobre o diálogo entre as religiões. Inicialmente expomos o reconhecimento do papa de uma sociedade pluralista. Depois analisamos a sua visão para o início de qualquer diálogo, o perdão, e, neste caso, as fraquezas realizadas pelos homens da fé em nome da Igreja católica. Para facilitar a investigação, proporemos três formas de comunicação da Igreja católica que se realizou

no decorrer dos seus dois mil anos. A primeira estratégia: “Seja cristão, ou morra como um herege”, é própria das ações relativas à Inquisição e às Cruzadas. A segunda: “Seja Cristão, ou vá para o inferno”, consiste na visão de que a não conversão implica necessariamente a ida para o inferno, que foi muito usado durante as missões. A terceira: “Seja católico e seja feliz”, se centra em uma afirmação gozosa de ser católico já nesta vida, como um meio de ir para o céu. Esta forma se mostra como positiva e defende uma melhor forma de comunicação da igreja, que é a defendida por Bento XVI.

Após expor essas estratégias, investigamos a forma de diálogo inter-religiosa voltada para a questão da oração multirreligiosa. É uma proposta de uma oração em comum, orar juntos, que mantém as diferenças particulares das religiões e se preocupa por clamar a Deus, para que diminua as desgraças do mundo, como a fome e a guerra. Depois, nos detemos no diálogo com relação às discussões no âmago das próprias religiões, isto é, o diálogo inter-religioso sobre as verdades religiosas. Expomos também três condições para que se realize o diálogo inter-religioso, sobre o aspecto doutrinário: “A fé cristã é *Logos* e mistério (que também é *Logos*), mas não se discute a fé, e sim o *Logos* da fé”, “Somente as crenças que são *Logos* e se vêem como *Logos* podem participar”, “Deve haver uma ação ativa de ouvir e compreender o *Logos* da religião do interlocutor”.

A primeira consiste em dizer que a fé cristã é racional, que pode ser compreendida e explicada porque se concebe que Deus é *Logos*, é a Verdade. Por isso, o papa diz que a união do cristianismo com a razão grega foi algo providencial, porque há algo na essência do cristianismo que se mostra como a expressão da verdade na encarnação divina em Cristo. Em relação aos mistérios do catolicismo, como a Santíssima Trindade e a virgindade da Mãe de Cristo, não se deve admitir uma contradição, mas antes uma falta de razoabilidade, como algo que não é em si mesmo impossível, mas que se mostra como fora realmente do comum ordinário da razão humana. Pois, tem-se que Deus não pode se contradizer nem expressar de alguma forma a contradição, considerando a pouca razoabilidade, como uma razão obscura, porém não contraditória, própria de um motivo querido por Deus, porque lhe pareceu melhor, em um mundo possível racionalmente.

A segunda é a abertura de todo discurso à verdade, ou pelo menos que se baseie na verdade. Uma fé que não se mostra como *Logos* não pode participar do diálogo porque não considera a verdade do seu discurso. Assim, seria semelhante à visão de Wittgenstein sobre as religiões, que as considera como um apaixonar-se, algo

puramente de um certo gosto ou de uma inclinação que não se discute propriamente um motivo, uma causa, uma verdade, um *logos*.

Na terceira, deve-se admitir uma abertura ao outro, um querer ouvi-lo, da forma mais atenciosa possível. Procurar colocar todos os meios, cara compreender o que é dito das outras religiões com toda a amabilidade.

Em seguida, também analisamos a liberdade religiosa e as três finalidades do diálogo inter-religioso: “conviver com as pessoas das outras religiões,” “conhecer, de forma absoluta e relativa, os princípios das outras religiões e da própria,” “e, como consequência, poder mudar, livremente, de sua religião para aquela outra que a pessoa acredite ser a melhor.”

Conhecer as pessoas das outras religiões possui duas finalidades: o conhecimento da experiência religiosa do outro e a perda do medo do desconhecido. Assim, o modo como as pessoas vivem as suas religiões serve para se questionar o valor dessa religião, quanto ela vale e o que ela representa na prática. A perda do medo do desconhecido serve para diminuir algumas possíveis disposições de violência pela proximidade e identidade pelo que há de comum entre as pessoas, como as semelhanças culturais e aquilo que é comum humanamente, como comer, conhecer, viver.

Além disso, o conhecimento comparativo é muito importante para o aperfeiçoamento do religioso, da sua religião e do outro. Há um motivo para as diferenças e semelhanças entre as religiões e é exatamente isto o que deve ser buscado. A comparação enriquece o conhecimento e mostra que há um universo de religiões que possui uma coerência interna que justifica o seu pensamento. Desta forma, o crente, ao conhecer um contraditório possível da sua religião, fica aberto a mudar, conforme a terceira finalidade do diálogo religioso. E nesta última finalidade, deve-se sempre defender a liberdade do indivíduo de poder mudar de religião, sobretudo deve-se evitar que alguma instituição impeça a liberdade das consciências, principalmente o Estado, pois definitivamente, este não tem poder, ou melhor, não deve ter poder para articular aquilo que é próprio de um querer pessoal, conforme a opinião de Bento XVI.

E por fim, investigaremos a relação do pensamento de Bento XVI com o pensador católico do século XIII Raimundo Lúlio, através do “O Livro do Gentio e dos três sábios”. O livro mostra o valor da liberdade religiosa e diz que todo o diálogo entre os religiosos deve se pautar no *Logos* e afirma também que aquele que for convencido pela verdade da religião deve se deixar levar pela atração desta verdade, semelhante ao pensamento do papa Bento XVI.

2. O QUE É COMUNICAÇÃO RELIGIOSA?

Muitas vezes é possível confundir a comunicação religiosa com outras ciências como a teologia, a sociologia religiosa, a psicologia e até mesmo a própria doutrina ou confissão religiosa. Isto ocorre porque há uma linha tênue que divide estes estudos.

Inicialmente procura-se definir o que é comunicação religiosa e determinar a relação com as outras ciências sobre a religião.

2.1 O *Quê* e o *Como* de uma instituição religiosa

Qualquer instituição religiosa é orientada por uma doutrina que se mostra como a diferença específica em relação às outras. Assim, os judeus não acreditam que Jesus é o messias, os muçulmanos consideram que ele foi apenas outro profeta e os cristãos acreditam que Jesus é Deus. No caso de Maomé, os judeus acreditam que seja um falsário e os cristãos um herege, há numerosos exemplos para isso.

Se a comunicação não obedecesse à doutrina, ocorreriam dois problemas: não haveria uma unidade da doutrina e a comunicação faria uma divulgação contrária à própria doutrina original. Na não-unidade da doutrina poderiam ser admitidos elementos de doutrinas distintos e contraditórios entre si e a divulgação seria contrária à própria doutrina, fazendo propaganda para uma outra religião. Assim, a forma de expressar a religião deve estar submetida à própria doutrina. E esta submissão da comunicação se mostra como algo interno da doutrina que se expressa, por isso que não pode haver contradição, seria como a contradição de uma só e mesma coisa.

Mas o que significa isso? A Comunicação Religiosa representa a procura por uma *forma* (como dizer?) adequada, sem sacrificar o *conteúdo teológico* (o que dizer?). O *quê* dizer é próprio da doutrina específica de uma religião, isto é, o conjunto de todas as proposições teóricas e práticas sobre a sua verdade. E o *como* é o conjunto da forma de mostrar tais proposições. O *quê* pode ser compreendido como a Revelação divina da religião, mas ao caracterizar o conteúdo da religião como Revelação, deve-se ter inicialmente a Revelação como uma iniciativa da divindade, não do homem, como algo que “aprouve a Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-se a si mesmo e dar a conhecer o mistério da sua vontade (cf. Ef 1,9)” (PAULO VI, 2004, p. 7) O *como* só se submete ao *que* porque possui uma crença na Revelação como algo que transcende aos parâmetros apenas humanos, ou subjetivos. Qualquer outra religião que não submetesse

a comunicação à revelação, defende uma doutrina que não é fruto de um ato divino e soberano, superior aos juízos ou críticas humanas. A submissão do *como* vem pela superioridade da revelação de um *quê* divino. Em resumo, pode-se dizer que comunicação religiosa é o estudo das possibilidades de expressão (como dizer) de uma determinada revelação religiosa (o *quê* dizer).

Desta forma, se a doutrina é aceita, toda a forma de comunicação deve estar submetida a ela. Há, portanto, a superioridade da doutrina sobre as suas possibilidades de comunicação. Pois, tudo que está no *como* é fruto interno do o *quê* e o limite é sempre dado pelo conteúdo.

2.2 Teologia, comunicação e outras ciências

Deve-se fazer uma pequena distinção entre teologia, doutrina e comunicação. A doutrina é o objeto de estudo da teologia e da comunicação e ambas estão submetidas à religião; por exemplo, a teologia da Igreja Universal do Reino de Deus está submetida à sua doutrina, a teologia judaica ao seu credo e assim por diante. Por mais que o objeto seja o mesmo, é possível dizer que há uma distinção básica entre eles: a teologia possui a doutrina como fim em si mesma, enquanto a comunicação a utiliza como meio.

O objetivo da teologia é analisar e se aprofundar na doutrina para compreender melhor, como afirma santo Agostinho: “Não agrada a Deus que a fé nos impeça de procurar e de encontrar as causas. Com toda a tua alma, esforça-te por compreender” (*apud* DANIEL-HOPS, 1991, p. 41) O aprofundamento da doutrina leva o estudioso a compreendê-la, e acidentalmente pode levá-lo a aderir ou a fortalecer-lo na sua crença. Por outro lado, o objetivo da comunicação é conhecer a doutrina para passar aos outros que não são seus fiéis ou fortificar os que já são. Para a teologia e a comunicação, a adesão do estudioso é acidental, o teólogo ou o comunicador podem ou não defender tal religião, mas para uma comunicação eficaz os fiéis ou os crentes em potencial devem necessariamente ser atraídos pela sua forma de expressar a doutrina.

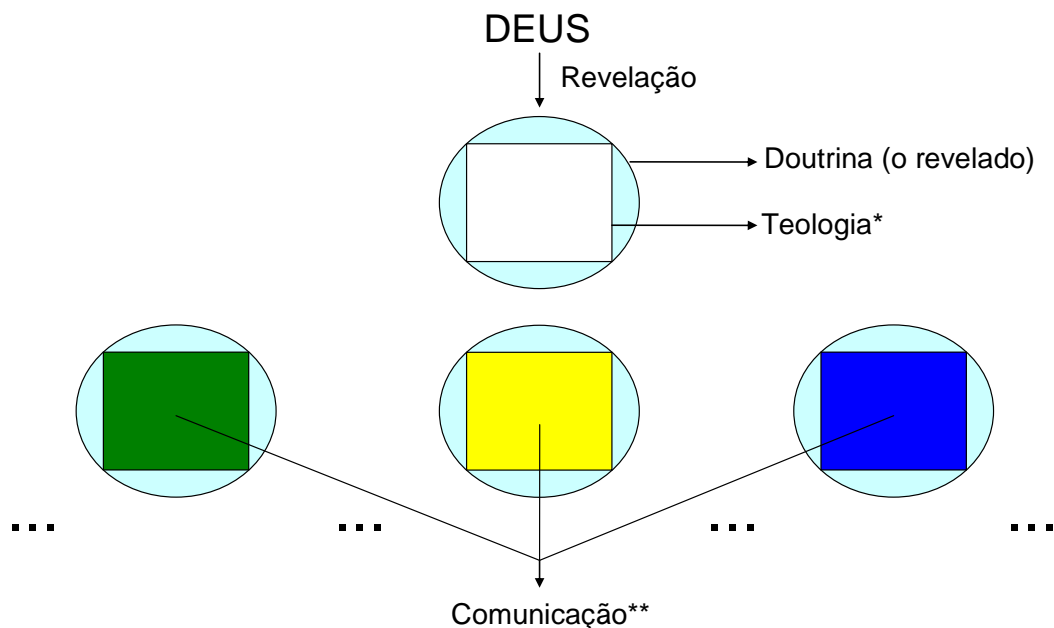
A comunicação muitas vezes usará da teologia para traçar e desenvolver cada vez melhor o *como* sem afetar o *quê*. A teologia não está interessada em como transmitir a fé, mas apenas em conhecê-la da melhor forma possível, enquanto a comunicação não está interessada em conhecer da melhor forma possível e sim transmiti-la da melhor maneira. Se a comunicação se submete à teologia e esta à doutrina, não haverá conflitos

e sim uma espécie de dupla servidão, porque a teologia se mostrará como serva da comunicação enquanto for fiel à teologia, que não alterará a doutrina.

Em relação à apologética, também há uma diferença, embora seja um relativamente sutil. Enquanto a comunicação deseja conhecer o “como” da transmissão de uma doutrina, a apologética deseja conhecer para transmitir. A inclinação de mostrar aos outros a doutrina, é uma inclinação da apologética, a comunicação mostrará os melhores meios para realizar tal fim. Pode-se dizer que é uma diferença tão sutil que a apologética quase se confunde com a comunicação, mas rapidamente tentar-ser-á diferenciá-las. Primeiro, a teologia procura conhecer a doutrina, depois a comunicação investiga como se dá esse processo de transmiti-la e em seguida se transmite pela apologética. Neste sentido, a apologética se mostra mais como uma arte da transmissão, que recebe os dados do “como” da comunicação. Pode-se até dizer que há uma certa hierarquia entre as três: primeiro a teologia, segundo a comunicação e em terceiro a apologética. Mas não se quer dizer com isso que a transmissão de uma determinada doutrina não seja importante, porém, antes, que qualquer transmissão deve estar alicerçada em um “quê” correto aliado ao melhor “como”. Neste estudo será considerada a apologética como uma subdivisão da comunicação, pois está muito mais inclinada ao transmitir, e será mantida sobretudo a distinção da comunicação com a teologia.

Pode-se fazer uma comparação com a teoria hilemórfica de Aristóteles para compreender melhor esta relação. A doutrina seria a forma substancial, a teologia o instrumento para conhecer a doutrina, isto é, os sentidos e o intelecto, e a comunicação seria a matéria. Assim como todo ente material se mostra na junção da matéria e forma, todo pensamento religioso se mostra também pela junção da doutrina e comunicação. Pode-se dizer que só se conhece uma doutrina quando a teologia se direciona para a própria doutrina sob uma manifestação da comunicação, da mesma maneira que se conhece, segundo Aristóteles, a essência através dos sentidos e do intelecto quando se dirige para a matéria junto com a forma. Além disso, é possível ver que, assim como os entes materiais não esgotam a própria espécie e podem existir de múltiplas maneiras, há uma pluralidade de maneiras para expressar uma mesma doutrina. Tal pluralidade é própria da comunicação.

Modelo de Comunicação Religiosa



* Teologia não esgota a doutrina

** Comunicação: a multiplicidade do mesmo

Mas a teologia não é a única ciência que pode auxiliar a comunicação. Há outras como por exemplo a psicologia. Em determinadas religiões, é necessário compreender o pensamento de um líder religioso, como um pastor fundador de uma igreja ou o papa. Se este é visto e considerado como o maior representante da organização religiosa, além do seu pensamento é necessário compreender a sua história, a sua biografia. Deve-se procurar compreender toda a influência da sua vida com o seu pensamento, uma vez que a sua visão religiosa pode se confundir com a própria doutrina.

Também deve-se considerar a própria história da religião. Deve-se estudar o contexto histórico do seu surgimento, os conflitos, as vitórias, e todas as condições sociais e econômicas que ocasionaram a sua expansão e retração. O que ainda é mais importante para o comunicador é estudar a história das doutrinas contrárias à sua organização, isto é, a “heresiologia”. Aprofundar-se na história das heresias é conhecer onde, quando e porque a doutrina encontrou os maiores ataques e as maiores perdas dos fiéis.

Outro estudo importante é a manifestação cultural relativa à doutrina. Como esta doutrina se manifestou e se manifesta durante a história? Ou melhor, esta doutrina se manifestou artisticamente na história? Ela se interessa por todas as formas de arte?

Como ela faz arte e por quê? Tais perguntas podem levar o comunicador a conhecer algumas questões mais próprias da forma, do *como*, relativas à comunicação. Se se considera a arte sagrada em um sentido lato, isto é, qualquer arte que revele, cite ou, mesmo, tangencie o universo religioso, pode-se considerar que a sua construção, ou melhor, o modo da sua construção como algo próprio da doutrina, como afirma Burckhardt:

Toda arte sagrada baseia-se, pois, em uma ciência das formas, ou, em outras palavras, no simbolismo inerente às formas. É preciso que se tenha em mente que um símbolo não é apenas um sinal estabelecido convencionalmente, mas manifesta seu arquétipo em virtude de uma lei ontológica definida; como Coomaraswamy observou, um símbolo *é*, de certo modo, aquilo que exprime. Por essa razão, o simbolismo tradicional nunca é desprovido de beleza: de acordo com a visão espiritual do mundo, a beleza de algo não é senão a transparência de seus envoltórios ou véus existenciais; em uma arte autêntica, uma obra é bela porque é verdadeira. (BURCKHARDT, 2004, pp. 18 e 19)

Qualquer ciência deve auxiliar o comunicador para compreender melhor a doutrina, mas deve-se destacar estas duas: a teologia e a história. A primeira ajuda a considerar o que deve propagar, e a segunda além disto a saber como se desenvolveu o processo do que ele deve propagar. A primeira mostra no que pisa, a segunda por onde pisou. Uma também auxilia a outra, sobretudo a história, porque melhora a compreensão da teologia no decorrer da sucessão dos eventos políticos e econômicos e das disputas teológicas, muitas vezes resultadas desses eventos.

Pode-se considerar que há dois grupos de ciências: a teologia e as ciências da religião (incluindo a comunicação religiosa). E principal diferença entre elas está no objeto, uns se inclinam para o que seria a sua causa, outros para o que seria o seu efeito.

As Ciências da religião estudam não Deus, mas suas formas de expressão, em resumo, nas pessoas e na cultura. Nesse ponto, Ciências da Religião se distinguem da Teologia, porque não cogitam de questões a respeito de Deus, como sua existência e natureza. Estudam efeitos e não causa. (MENDONÇA, 2003, p. 23)

A teologia se inclina mais para a própria doutrina, para as suas causas, enquanto a comunicação religiosa, por ser uma ciência da religião, se inclina para os efeitos, na forma de manifestação. A teologia não se importa com os efeitos da sua doutrina, pois não importa que não haja fiel algum, nem igreja. A comunicação religiosa, sendo uma ciência da religião, procura o auxílio nas outras ciências da religião e mais a teologia,

para conhecer melhor a doutrina e propagá-la da melhor forma. Assim a comunicação se volta mais para o externo da religião quanto se relaciona com as outras ciências da religião e mais para o interno quando se relaciona com a teologia.

A rigor a teologia pode estudar uma religião que nem existe mais, isto é, que praticamente não possui efeitos culturais na atualidade da pesquisa. Por outro lado para a comunicação isto seria bem dificultoso. E assim se evidencia a clássica superioridade da causa sobre os efeitos, uma vez que a primeira é independente da segunda. Toda comunicação implica em uma teologia, mas o contrário é falso. Assim só é possível compreender a dupla relação que foi dita acima, se considerarmos que haveria uma maior compreensão na doutrina pela sua manifestação, mas uma melhor compreensão só se pode dar de forma essencial, porque nenhum pensamento, religioso ou não, precisa ser manifestado. Poderia haver uma comunicação, mas apenas uma comunicação da pura expressão da doutrina, como uma procura da possibilidade dos efeitos *somente* na parte interna das causas. Desta forma, o limiar seria ainda mais tênue, mas ainda seria comunicação religiosa, de uma doutrina que nunca existiu, ou que já não se manifesta culturalmente, na atualidade da pesquisa.

2.3 Comunicação e história dos seus representantes

O estudo sobre a biografia dos principais representantes de uma religião auxilia a compreensão da comunicação difundida em seu determinado momento histórico. Esse estudo pode ser dividido em duas partes: as hagiografias (estudo sobre a vida dos santos) e as biografias do papas. (Deve-se pontuar que, como nem todo papa é um santo, é necessário distinguir estes estudos em dois, embora sabe-se que houve na história papas santos como: São Gregório, São Leão, e o próprio São Pedro e muitos outros) O estudo sobre os santos mostra uma espécie de doutrina viva, o exemplo máximo na história de uma doutrina que deve ser vivida em todo e qualquer momento. O santo é o dever que atrai por uma identificação do fiel. Assim não basta o estudo do santo por si mesmo, mas o estudo da relação do fiel com santo, isto implica todo o universo da devoção, dos milagres reconhecidos oficialmente pelo Vaticano até qualquer manifestação popular mais fantasiosa do que verdadeira. Vale lembrar, nestes casos, a importância de diferenciar uma hagiografia mais fantasiosa e miraculosa como a de São Bento feita por São Gregório, e outras mais realistas como a autobiografia de santo Agostinho.

Também é importante o estudo dos papas, como representante máximo do catolicismo, sobretudo em matéria de moral. Assim, nos próximos capítulos, será analisado o pensamento do papa Bento XVI, começando pela sua vida, a sua comunicação voltada para o agostianismo, a liturgia católica, o diálogo inter-religioso, e um estudo de caso do seu embate com a teologia da Libertação.

3. DE RATZINGER A BENTO XVI

Este capítulo se destina a organizar uma breve biografia de Bento XVI, da sua infância até quando obtém o título de papa. Serão privilegiados os fatos que possuem uma forte relação com a sua proposta de comunicação. Utiliza-se principalmente os escritos do papa, uma autobiografia e algumas entrevistas.

3.1 Concílio Vaticano II

Apesar da irreferência generalizada pós-moderna, (AMARAL, *apud* OURIQUES, 2006, p. 12) desenvolveram-se múltiplas interpretações sobre o Concílio Vaticano II (1962-65), tanto dentro quanto fora da Igreja Católica. Muitos entendem o novo papa, Bento XVI, como um ditador que pretende negar os avanços da modernização iniciados pela Igreja no Concílio.

Mas, ao contrário de uma cobertura fragmentada e estereotipada, os rumos da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) são mais complexos. A história pós-conciliar se confunde com a própria história de Joseph Ratzinger. Por isso que, para compreender a visão da ortodoxia católica e as suas interpretações, é indispensável analisar a vida e os embates doutrinários pelos quais passou o homem que viria a se tornar papa. Assim, o que muitos chamam de “intransigência da fé”, Ratzinger entende como “cooperação da verdade”. A defesa de uma verdade e o repúdio ao seu contraditório fundamentaram a defesa da fé de Roma.

A sua experiência como professor acadêmico, teólogo, bispo e prefeito da Congregação da Doutrina da Fé se mostra esclarecedora em relação à pluralidade das interpretações do catolicismo. Por um lado, contra Roma, o mundo se viu dividido em dois caminhos: aqueles que exageraram na abertura do Concílio e aqueles que negaram a sua validade. Por outro, aqueles que defenderam a validade do Concílio e mantiveram a sua interpretação sem fugir dos auspícios romanos, como Ratzinger.

Contra Roma, por um desejo da modernização da doutrina e da sua adaptação aos novos tempos, exageraram os limites do Vaticano II. Para eles, a busca da renovação da ICAR devia estar submetida às novas ciências e filosofias, como à luz do marxismo, de onde virá a Teologia da Libertação. Os outros, que negaram a validade do Concílio, o fizeram, muitos deles, por considerarem o desencadear histórico das múltiplas interpretações, como uma fuga da ortodoxia católica. São chamados de

tradicionalistas por defenderem a superioridade da Tradição em relação ao Vaticano II, como se entre eles houvesse um contraditório.

3.2 Da infância à Alemanha nazista

Joseph Ratzinger nasceu em 1927, na cidade de Marktl am Inn, Baviera, sul da Alemanha. A religião era um importante componente da vida em família:

a começar pela oração em comum. Rezávamos antes de cada refeição. Quando o ritmo escolar de algum modo o permitia, é claro que também íamos todos os dias à missa, e aos domingos íamos todos juntos à missa solene. Mais tarde, quando meu pai estava aposentado, também costumávamos rezar o terço; (...) de qualquer maneira, a educação religiosa estava garantida pela oração em família e pela frequência à Igreja. (RATZINGER, 1997, p. 41)

Quando tinha nove anos, começou a despertar a sua vocação de sacerdote católico, com a influência do seu irmão, coroinha da igreja local, e pela admiração da liturgia, paramentos e ritos eclesiais. Com o passar do tempo, se interessou também por tentar compreender a sua fé de forma mais ordenada e racional: “Desde o princípio, também me interessei racionalmente por tudo o que se dizia na religião. Fui conduzido, por assim dizer, passo a passo, no meu próprio pensamento.” (*Ibid.*, pp. 41 e 42)

O futuro Papa Bento XVI teve uma formação clássica na escola, o que na época era chamado de *segundo grau humanístico*. O latim era matéria obrigatória, ensinado com grande severidade e rigor. Os autores clássicos influenciaram fortemente o seu pensamento, o que o levou a defendê-los para criticar determinados regimes: “Uma retrospectiva me faz pensar que a formação pela antigüidade greco-latina criava uma atitude espiritual que se opunha às seduções da ideologia totalitária” (*Id.*, 2006b, p. 25). Logo depois, por insistência do pároco, em 1939 entra para o seminário menor de Traunstein — um internato —, para que pudesse iniciar de forma sistemática a vida eclesiástica.

A partir da entrega da função de Chanceler do *Reich* a Hitler em 1933, aos poucos toda a Alemanha foi marcada pela ideologia nazista. O regime procurou dissolver alguns vínculos entre a educação e a Igreja, como explica o cardeal: “o laço ainda existente entre a escola e a Igreja tinha de ser dissolvido, e a base espiritual da escola não devia mais ser a fé cristã, mas a ideologia do *Führer*” (*Ibid.*, p. 15). Em 1938, a Faculdade Teológica de Munique – onde futuramente Joseph fará os seus

estudos teológicos – foi fechada, “porque o cardeal Faulhaber tinha recusado seu consentimento para a nomeação de um professor, conhecido como adepto de Hitler, que os detentores do poder tinham indicado para a cátedra de Direito Canônico” (*Ibid.*, p. 56).

Em 1941, o jovem lamentou a morte do seu primo deficiente mental pelo regime. Toda a família tentou manter-se à margem da política nacional-socialista, o que nem sempre foi possível. De início os dois irmãos conseguiram escapar de pertencer à Juventude Hitlerista:

Contudo, com a introdução, em 1941, da Juventude Hitlerista obrigatória, meu irmão tornou-se membro, de acordo com essa norma. (...) Mas, graças a Deus, tive um professor de Matemática muito compreensivo. Ele próprio era nazista, mas um homem consciencioso, que me disse: “Vai lá uma vez para resolvermos isso...”. Quando viu que eu realmente não queria ir, disse: “Entendo, eu dou um jeito nisso”, e assim pude ficar de fora [pelo menos naquele momento]. (*Id.*, 1997, p. 44).

A partir de 1943, próximo ao fim da guerra, todos os seminaristas de Traunstein, onde estudava Ratzinger, foram mandados para Munique para servir na defesa antiaérea.

Houve um grande número de ataques, e soubemos, realmente, o que é a guerra. (...) [Depois] Finalmente, fui parar na infantaria. (...) Na seção de pessoal havia um oficial muito simpático, manifestamente antinazista, que ainda tentava ajudar a todos como podia. A mim enviou-me para casa. (...) Lá fui feito prisioneiro de guerra e depois enviado a Ulm, a um campo americano para prisioneiros de guerra com 40.000 a 50.000 prisioneiros. Em 19 de junho de 1945 fui libertado. (*Ibid.*, p. 48).

3.3 Formação acadêmica

Após a guerra o jovem Joseph procurou restabelecer o contato com o seminário.

Estávamos todos unidos pela profunda gratidão de termos podido voltar para casa, saindo de um abismo de anos pesados. Essa gratidão criava uma vontade que a todos dominava, de recuperar finalmente o que fora perdido e de servir a Cristo em sua Igreja, para um tempo novo e melhor, para uma Alemanha melhor, para um mundo melhor. Ninguém duvidava: *a Igreja era o lugar das nossas esperanças*. Apesar de não poucas fraquezas humanas, ela tinha sido o pólo oposto à ideologia destrutiva dos potentados marrons (os nazistas). (...) Sabíamos agora, por experiência própria, o que significava: — ‘As portas do inferno’ —, e podíamos ver com os próprios olhos que a casa sobre a rocha permanecia firme (*Id.*, 2006b, p. 48, *grifos nossos*).

Com a retomada dos estudos, os seminaristas não procuravam apenas teologia, propriamente, mas desejavam também escutar a humanidade de hoje.

Os romances de Gertrud Von Le Fort, Elisabeth Langgässer e Ernst Wiechert eram devorados; Dostoievski era um dos autores que todos liam, como grandes franceses: Claudel, Bernanos, Mauriac. Acreditava-se que com as reviravoltas causadas por Planck, Heisenberg e Einstein, as ciências estavam no caminho de volta para Deus. (*Ibid.*, p. 49).

Além disso,

nos âmbitos teológico e filosófico, os autores cujas vozes nos atingiam mais diretamente eram Romano Guardini, Joseph Pieper, Theodor Hacker e Peter Wust.(...) Li os dois volumes da fundamentação filosófica da teologia moral, de Steinbüchel, que acabava de aparecer em uma nova edição, e encontrei neles, sobretudo, uma introdução ao pensamento de Heidegger e Jaspers, bem como as filosofias de Nietzsche, Klages e Bergson. (...) Um encontro com o personalismo, que depois vimos realizado, com força nova e convincente, no grande pensador judeu Martin Buber, foi um evento que marcou profundamente meu caminho espiritual, e liguei, espontaneamente, esse personalismo ao pensamento de Agostinho que, em suas confissões, veio-me ao encontro com toda a sua paixão e profundidade humanas (*Ibid.*, pp. 49-51).

Em relação ao pensamento tomista as suas primeiras relações foram de uma aversão:

Penetrar o pensamento de Tomás de Aquino, porém, foi para mim um pouco difícil. Sua lógica cristalina me parecia por demais fechada dentro de si mesma, e impessoal e acabada demais. Isso, talvez, em consequência do filósofo de nosso curso superior, Arnold Wilmsen, nos ter apresentado um tomismo rígido, neo-escolástico. (...) Seu entusiasmo e sua profunda convicção impressionavam mas agora ele não parecia mais alguém que procurava, e sim alguém que defendia apaixonadamente, contra qualquer questionamento, o que tinha encontrado. Nós, porém, como jovens, não deixávamos de ser questionadores. (*Ibid.*, p. 51).

Há uma preferência pelo pensamento agostiniano: “Também me interessou muito, desde o início, Santo Agostinho, como contrapeso, por assim dizer, de São Tomás de Aquino” (*Id.*, 1997, p. 50).

A escolástica tem a sua grandeza, mas é tudo muito impessoal. Precisa-se de algum tempo até compreender e reconhecer a sua tensão interior. Em Santo Agostinho, pelo contrário, o homem apaixonado, que sofre, que interroga, está sempre presente, e cada pessoa pode identificar-se com ele (*Ibid.*, p. 50).

Pois,

poucos santos se mostram tão próximos de nós como Santo Agostinho, apesar dos séculos de distância. Nas suas obras, podemos encontrar todos os cumes e

profundidades do humano, todas as perguntas, pesquisas e indagações que ainda hoje nos comovem. Não sem razão *Agostinho foi chamado o primeiro homem moderno* (NAUMANN, *apud* BLANCO, 2005, p. 28, *grifos nossos*).

Isso talvez se justifique pela adesão a algumas idéias platônicas: “Sou em certa medida, seguidor das idéias de Platão. Penso que há uma espécie de memória de Deus, como que gravada no Homem, a qual, no entanto, tem de ser despertada.” (RATZINGER, 1997, p. 35). Depois de dois anos, em 1947, com 20 anos, uma vez finalizado os estudos filosóficos, o seminarista Joseph inicia os três anos associado à Universidade de Munique. Entre os professores ele destaca:

‘indiscutivelmente, a *estrela* da Faculdade era Friedrich Wilhelm Maier, professor de exegese do Novo testamento’, que tivera alguns problemas com Roma por causa do liberalismo das duas interpretações da Escritura. ‘Mas à distância de quase cinquenta anos, posso ver também o que havia nele de positivo. *As formas abertas e sem idéias preconcebidas, baseadas no método histórico-liberal, criavam uma nova proximidade com as Sagradas Escrituras e descobriam dimensões do texto que não se percebiam imediatamente numa leitura excessivamente cristalizada em torno do dogma.* A Bíblia falava-nos com um novo frescor. E o que era arbitrariedade no método liberal e trivializava a Bíblia (pense-se em Harnack e na sua escola), era corrigido através da obediência ao dogma. Com efeito, *o equilíbrio entre liberalismo e dogma tem a sua fecundidade específica.* Eis por que, durante os seis semestres dos meus estudos teológicos, assisti com grande atenção às aulas de Maier, fazendo-as depois objeto de uma reelaboração pessoal (BLANCO, 2005, pp. 38 e 39, *grifos nossos*).

Além disso, o professor Michel Schmaus, um sacerdote arquidiocesano, também acabou influenciando o pensamento do seminarista: “Despedindo-se do esquema neo-escolástico, ele formulara uma viva apresentação da doutrina católica, nascida do espírito do movimento litúrgico e do novo interesse pela Bíblia e pelos Santos Padres” (RATZINGER, 2006b, p. 57).

Ao mesmo tempo em que crescia o seu interesse pela teologia dogmática, também aumentava a sua paixão pela liturgia.

Pelas palestras de Pascher e pela maneira respeitosa como ele nos ensinava a celebrar a liturgia, partindo do que é a sua essência, tornei-me um adepto do movimento litúrgico. Assim como *aprendi a entender o Novo Testamento como a alma de toda teologia, entendi a liturgia como sua terra de plantio, sem a qual ela só pode murchar* (*Ibid.*, p. 65, *grifos nossos*).

O próprio cardeal admite que, para a sua formação, as aulas de Söhngen foram muito importantes.

[Ele pertencia] àquela corrente dinâmica do tomismo que herdara do aquinate a paixão pela verdade e a decisão de indagar a origem e o fim de toda a realidade, mas colocando isso conscientemente no contexto dos questionamentos filosóficos atuais. Husserl, com sua fenomenologia, havia reaberto uma brecha para a metafísica, mas outros abriram a porta toda, embora cada um à sua maneira. Heidegger interrogava sobre o 'ser'; Scheler, sobre os 'valores'; Nikolai Hartmann tentava desenvolver uma metafísica em espírito rigorosamente aristotélica. (...) Era característica de Söhngen, sobretudo, partir sempre das próprias fontes, a começar por Aristóteles e Platão, passando por Clemente de Alexandria e Agostinho, Anselmo, Boaventura e Tomás até Lutero e finalmente, os teólogos de Tubinga do século XIX. Também Pascal e Newton estavam entre seus autores prediletos (*Ibid.*, pp. 63 e 64).

Para resumir a maneira de fazer teologia da faculdade, um caso memorável foi acerca da declaração do dogma, em 1950, da assunção corporal de Maria ao céu. Antes da proclamação do dogma, pediu-se a opinião das faculdades de teologia do mundo inteiro. E a resposta dos professores de Munique foi negativa, por uma questão da interpretação da “tradição”, que, segundo eles, só poderia ser provada com o rigor dos textos.

Tal argumento convence quando a tradição é entendida rigorosamente como transmissão de conteúdos e textos fixos. Foi essa a opinião que nossos professores representavam. Mas quando a tradição é entendida como o processo vital pelo qual o Espírito Santo nos introduz em toda a verdade e nos ensina a entender o que antes ainda não éramos capazes de compreender (cf. Jo 16,12s), então o 'recordar-se' posterior (cf. Jo 16,4) pode reconhecer o que antes não tinha ficado perceptível, mas já estivera entregue na palavra original (*Ibid.*, p. 67).

Sobre a questão, o evangélico Edmund Schlink, professor de teologia Sistemática em Heidelberg, perguntou pessoalmente ao professor Söhngen, que era fervorosamente contra a possibilidade do dogma: “Mas o que fará o senhor se o dogma sair assim mesmo? O senhor, então, não deveria se afastar da Igreja Católica?”. Depois de um momento de reflexão, Söhngen respondeu: ‘Se o dogma sair, eu me lembrarei de que a Igreja é mais sábia do que eu e hei de confiar mais nela do que na minha própria erudição’” (*Ibid.*, pp. 67 e 68). O vínculo da faculdade de Munique com o papado era muito forte.

3.4. O Agostinianismo de São Boaventura

A tese de doutorado do futuro papa foi sobre a teologia da história de São Boaventura. Como o seu orientador sabia que ele tinha mais afinidades com Agostinho do que com Tomás de Aquino, orientou-o para os estudos de Boaventura, um agostiniano. Segue-se o relato do estudo, nas palavras do cardeal:

Trata-se de duas grandes questões. Uma poderia formular-se assim: se a fé cristã está ligada a uma revelação que se completou há muito, não está então condenada a se manter voltada para trás e a prender o Homem a um tempo passado? *Pode então a fé acompanhar a evolução da História, e tem ainda alguma coisa a dizer?* Não deve envelhecer pouco a pouco e acabar por ser completamente irrealista? São Boaventura respondeu, ao salientar fortemente a relação entre Cristo e o Espírito Santo segundo o Evangelho de S. João: *a palavra histórica da revelação é definida, mas é inesgotável e revela sempre novas profundidades*. Assim, o Espírito Santo fala como intérprete de Cristo, com a Sua palavra, em todas as épocas e mostra que essa palavra tem sempre algo de novo a dizer. Espírito Santo não é, como em Joaquim de Fiore, extrapolado para um período futuro, mas estamos sempre, continuamente, na época do Espírito. A época de Cristo é a época do Espírito Santo.

A segunda questão que se põe, nesse contexto, é a da escatologia e da utopia. É difícil para o Homem ter somente esperança no além ou num mundo novo depois do fim do atual. *Ele quer uma promessa na História*. Joaquim de Fiori, que formulou concretamente tal promessa, preparou o caminho para Hegel, como mostrou o Padre de Lubac. Hegel, por sua vez, preparou o esquema de pensamento que iria servir a Marx. São Boaventura opôs-se à utopia que engana o Homem. Ao conceito entusiasta e espiritual-anárquico do movimento franciscano, contrapôs um conceito objetivo e realista, o que muitos levaram e ainda levam a mal. Mas ele viu a resposta à questão da utopia precisamente em tais comunidades, não utópicas, mas motivadas pela paixão da fé; *não trabalharam para um mundo do depois de amanhã, mas para que ainda hoje haja alguma luz do paraíso neste mundo*. Agora vivem ‘utopicamente’, tão bem quanto possível, renunciando à propriedade, à livre disposição de si mesmos, ao eros e às suas realizações. Assim, o mundo recebe um novo entusiasmo, seus constrangimentos são rompidos, e Deus torna-se muito próximo no meio deste mundo (*Id.*, 1997, pp. 51 e 52, *grifos nossos*).

O doutorado foi um fator de grande aprofundamento nos estudos de Boaventura e na sua relação com a patrística, sobretudo com Agostinho. Em 1959, aos 32 anos, assumiu a cátedra de Teologia Fundamental na Universidade de Bonn, onde lecionaria essa matéria durante 10 anos. Em Bonn manteve contatos com diferentes visões teológicas. Desde aluno e nas pesquisas como professor, desenvolveu uma visão teológica ligada à Igreja, pois a tomava como ponto de partida:

Parti do tema da Igreja, que está presente em tudo. Nesse contexto, foi importante, e tornou-se cada vez mais importante para mim, que *a Igreja não é um fim em si mesmo, mas existe para que Deus seja visto*. Trato o tema da Igreja de modo que se abra uma perspectiva para Deus. E, nesse sentido, *Deus é a temática central dos meus esforços*.

Nunca procurei construir um sistema próprio, uma teologia especial. O que é específico é que, por assim dizer, eu queira simplesmente pensar com a fé da Igreja, e isso significa, sobretudo, *pensar com os grandes pensadores da fé*. Não é uma teologia isolada, tirada de mim mesmo, mas sim uma teologia que se abre, tanto quanto possível, dentro do caminho comum do pensamento da fé. Por essa razão, *a exegese foi sempre muito importante para mim*. Não poderia conceber uma teologia puramente filosófica. O ponto de partida é, primeiro, a Palavra. Que acreditemos na palavra de Deus, que procuremos conhecê-la realmente e compreendê-la, e que pensemos com grandes mestres da fé. A partir daí, minha teologia está um pouco marcada pela Bíblia e pelos Padres da Igreja, sobretudo por Santo Agostinho. Mas procuro, naturalmente, não me deter na Igreja antiga, mas *ter presente os grandes cimos da fé e também integrar o pensamento contemporâneo no diálogo*. (*Ibid.*, p. 54, g.n.)

Até então sacerdote, com 35 anos, Ratzinger participou do Concílio Vaticano II, que se iniciou com o papa João XXIII em dezembro de 1962. Para um teólogo jovem, o seu papel foi importante no concílio, como teólogo oficial.

O cardeal Frings levou consigo para Roma seu secretário Luthe e a mim como seu consultor teológico; ele conseguiu também que eu, pelo fim do primeiro período de sessões, fosse nomeado teólogo oficial (*peritus*) do Concílio. (*Ibid.*, p. 98)

3.5 Pastor intransigente

Em 1977, o sacerdote Joseph foi convidado a ser Bispo de Munique. Surpreso, mesmo inclinado mais para a pesquisa teológica do que para uma atividade propriamente pastoral, acabou aceitando o convite com o lema episcopal de “cooperador da Verdade”. Sobre a sua condição e nova experiência pastoral, comenta:

[A Igreja] tem de denunciar os vícios e os perigos de uma época; **tem de interpelar a consciência dos poderosos, mas também dos intelectuais e daqueles que vivem, de coração estreito e confortavelmente, ignorando as necessidades da época** etc. Como bispo, senti-me obrigado a cumprir essa missão. Além disso, os déficits eram flagrantes: **desânimo da fé, diminuição das vocações, queda do nível moral, sobretudo entre pessoas da Igreja, tendência crescente da violência e muitas outras questões**. Lembro-me sempre das palavras da Bíblia e dos Padres da Igreja, que condenam, com grande severidade, os pastores que são como cães mudos e que, para evitar conflitos, deixam que o veneno se espalhe. A tranquilidade não é a primeira obrigação de um cidadão, e um bispo que só estivesse interessado em não ter

aborrecimentos e em camuflar, se possível, todos os conflitos, é para mim uma idéia horrível. (*Id.*, 1997, p. 67, grifos nossos)

Pode-se comparar o cardeal Ratzinger ao apelido dado, um pouco pejorativo, aos dominicanos pelo povo de Roma do século XIII de “cães do senhor”, fazendo um trocadilho com “*domini canes*”.

Em 1981, Ratzinger foi chamado para colaborar com o novo papa, como Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé. Segundo a constituição apostólica *Pastor Bonus*, a função da Congregação é:

Art. 48 — promover e tutelar a doutrina sobre a fé e os costumes em todo o mundo católico: é portanto da sua competência tudo o que de qualquer modo se refira a essa matéria. (...)

Art. 50 — Ela serve de ajuda aos Bispos, quer individualmente quer reunidos nos seus organismos, no exercício da missão pela qual são constituídos como autênticos mestres e doutores da fé, e pela qual devem guardar e promover a integridade da mesma fé.

Art. 51 — A fim de tutelar a verdade da fé e a integridade dos costumes, ela empenha-se incansavelmente por que a fé e os costumes não sofram dano, por causa de erros de qualquer modo divulgados.

Portanto:

1. tem o dever de exigir que os livros e outros escritos, publicados pelos fiéis e que se referem à fé e aos costumes, sejam submetidos ao prévio exame da Autoridade competente;

2. examina os escritos e as opiniões que se mostram contrários à reta fé e perigosos, e, quando resultem opostos à doutrina da Igreja, dada ao seu autor a possibilidade de explicar completamente o seu pensamento, reprova-os tempestivamente, depois de ter informado o Ordinário interessado, e usando, se julgar oportuno, os remédios adequados.

3. cuida, enfim, de que não falte uma adequada refutação dos erros e das doutrinas perigosas, difundidos no povo cristão.

Art. 54 — Sejam submetidos ao seu prévio juízo os documentos que devam ser publicados por outros dicastérios da Cúria Romana, no caso de eles se referirem à doutrina acerca da fé e dos costumes.²

Sobre a escolha do cardeal Ratzinger, um conhecido biógrafo de João Paulo II comenta a decisão papal:

² <http://www.veritatis.com.br/article/3240>, acessado em 09/02/2007, às 11h02min.

Ao designar Prefeito da Congregação um homem da sua estatura intelectual, e não um veterano da Cúria, o Papa manifestava o seu desejo de conseguir uma verdadeira renovação da teologia segundo as idéias do Concílio. **A nomeação de Ratzinger constituía um sinal de que o Papa queria que a Congregação mantivesse uma relação direta e atual com a comunidade teológica internacional.** (WEIGEL, *apud* BLANCO, 2006, p. 106, grifos nossos)

Portanto, o papa João Paulo II desejava uma pessoa que defendesse a fé dentro de uma intransigência pastoral, na doutrina da fé católica, o que lhe dará a fama de grão-inquisidor ou de *Panzerkardinal* (“cardeal blindado”). Algumas vezes atribuída pela sua nacionalidade alemã, geralmente relacionada com a inflexibilidade e obstinação das idéias, como comenta:

Conhecem-se as idéias de como os alemães são. Nessa medida, atribuem-se muitas vezes à obstinação alemã decisões que causam desagrado. Fanatismo de princípios, falta de flexibilidade, tudo isso é considerado uma expressão do ser alemão. Quando o termo *Panzerkardinal* (“cardeal blindado”) foi cunhado, certamente a ele também estava associada uma alusão ao ser alemão. Por outro lado, nunca ninguém me tratou com hostilidade ou exagerou o fato de eu ser alemão, pelo menos diante de mim. Também se deram conta, em toda a parte, de que **não faço política privada, mas que me situo num todo; o que faço não é a expressão do meu caráter alemão, mas resulta do conjunto dos serviços e dos ofícios que existem na Cúria.** (RATZINGER, 1997, pp. 68 e 69, grifos nossos)

3.6 Papa Bento XVI

Depois da morte do papa João Paulo II em 2005, o cardeal Ratzinger é eleito papa, assumindo o nome de Bento XVI. Pablo Blanco descreve as disposições do cardeal:

Até então, Joseph Ratzinger vinha-se considerando um “burro de carga”, obrigado, contra as suas inclinações naturais, a realizar em Roma um trabalho muito distante do de um tranqüilo e amável professor de teologia. O cargo de Prefeito da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé parecia-lhe “o mais espinhoso que já tinha ocupado”, e *pedira diversas vezes a João Paulo II que aceitasse a sua demissão* (o pedido, como é evidente, não fora aceito). (BLANCO, 2005, p. 141, g.n.)

Antes do conclave disse:

É responsabilidade especial nossa, neste momento, ser maduros, crer como crêem os adultos. Não é adulta uma fé que segue as ondas da moda e a última

novidade. Não, com efeito; *ser adulto é a amar a verdade e defendê-la.* (NOONAN, *apud* BLANCO, p. 146, g.n.)

Para Ratzinger não é possível a igualdade entre as religiões, uma vez que defendem ideais diferentes:

É que [as religiões] não são iguais. Há graus diferentes, e *há religiões manifestamente doentes, que também podem ser destrutivas para o Homem.*

A crítica marxista da religião tem razão na medida em que há religiões e práticas religiosas que são alienantes para o Homem. Lembremo-nos, por exemplo, de que na África a crença nos espíritos ainda continua a ser um grande obstáculo para o desenvolvimento da terra e para a construção de uma estrutura econômica moderna. Se preciso me proteger dos espíritos por todos os lados, e se um medo irracional determina todo o meu sentimento da vida, então o que deveria ser religião certamente não é vivido como deve ser, no mais profundo de mim mesmo. E, assim, também podemos verificar que no cosmos religioso indiano (...) existem formas muito diferentes; algumas muito elevadas, puras, marcadas pela idéia do amor, mas também algumas formas muito cruéis, das quais fazem parte ritos homicidas.

Sabemos que os sacrifícios humanos marcam de forma horrível uma parte da história das religiões; sabemos que a religião política se transformou num instrumento de destruição e de opressão; *conhecemos patologias na própria religião cristã. A queima das bruxas é a retomada de um costume germânico que tinha sido superado com dificuldade com a evangelização na Alta Idade Média e que, depois, na Baixa Idade Média, voltou a surgir com o enfraquecimento da fé.* Resumindo, os deuses não são todos iguais, há figuras divinas muito negativas, quer pensemos no cosmos religioso grego, quer, por exemplo, no indiano. *A idéia de uma igualdade das religiões fracassa, muito simplesmente, perante os fatos da história das religiões.* (RATZINGER, 1997, pp. 20 e 21, g.n.)

Além de negar a igualdade entre as religiões, afirma a plenitude da verdade na Igreja Católica com a co-existência de bons elementos de santificação e verdade nas outras religiões:

O Concílio Vaticano II quis harmonizar duas afirmações doutrinárias: por um lado, a de que a Igreja de Cristo, não obstante as divisões dos cristãos, continua a existir plenamente só na Igreja Católica e, por outro, a de que “existem numerosos elementos de santificação e de verdade fora da sua composição” (Concílio Vaticano II), isto é, nas Igrejas e comunidades eclesiais que ainda não vivem em plena comunhão com a Igreja Católica. Acerca destas, porém, deve afirmar-se que “*o seu valor deriva da mesma plenitude da graça e da verdade que foi confiada à Igreja Católica*”. (*Ibid.*). (*Ibid.*, pp. 30 e 31, g.n.)

Assim, o conservadorismo de Bento XVI se justifica, segundo ele, na Tradição do legado das sucessões apostólicas, como um depositário da palavra de Cristo.

Pode-se dizer que no tempo pós-conciliar a preocupação da ICAR está muito mais para a intransigência da fé, por causa da pluralidade de interpretações fora da ortodoxia, do que para uma abertura pastoral, que venha a prejudicar a sua doutrina. A escolha de um teólogo legitima a importância das pesquisas nesse campo, o que ajuda para validar a doutrina, e mostra a preocupação da Igreja com a teologia. Isso demonstra uma inclinação mais para “o quê” do que para um “como”, mais para o conteúdo do que com a forma. A ICAR, portanto, procurará manter a dualidade modernizadora-conservadora. Tentará ao máximo estabelecer os princípios pastorais do Vaticano II, sem fugir da tradição doutrinária.

A mudança das partes essenciais da doutrina da ICAR passa pela negação dela mesma, uma vez que a própria estrutura de fidelidade à Tradição, sobretudo pela classificação de apostólica, impede a sua submissão a novos credos ou a uma nova doutrina. Por isso que fielmente à Tradição, a negação da fé de Roma, para um católico, é o mesmo que a negação de Cristo. E, o papa, como baluarte da Tradição, continuará afirmando, sem cessar, as infinitudes de contraditórios com as outras religiões. Mas isso não impedirá o diálogo, como a busca de um conhecimento mútuo, que procura diminuir os preconceitos, provindos da ignorância; o diálogo não é nesse caso, entendido como a união da diferença, mas o comum conhecimento da diferença, como será visto depois.

A inclinação pessoal do papa aos textos agostinianos e de São Boaventura, ao contrário à histórica adesão eclesial ao pensamento tomista, (MOURA, 2002, pp. 9-16) não é suficiente para alterar a doutrina. O seu gosto consiste na forma da expressão de ambas as doutrinas, pois lhe parece que a escolástica é mais “impessoal” e o agostianismo mais vivo, mais “moderno”, o que será visto mais detidamente no próximo capítulo.

4. AGOSTIANISMO E TOMISMO

Na formação acadêmica de Bento XVI, encontra-se uma tendência para uma “modernidade agostiniana”, e uma certa fuga da forma escolástica. O objetivo deste capítulo é investigar os pormenores desta mudança e explicá-la. Qual a relevância para o mundo contemporâneo? O que se altera na comunicação da Igreja? Por acaso esse seria o *aggiornamento* tanto esperado do Concílio Vaticano II ou, antes, deve-se esperar por outro? E, por acaso, um outro seria possível?

Por *aggiornamento* deve-se entender uma atualização, uma adaptação aos novos tempos, tanto pelo aspecto da comunicação quando pela renovação das propostas das doutrinas. É um termo italiano que ficou popular na imprensa (sobretudo a italiana) durante o Concílio Vaticano II. Neste capítulo vê-se que não houve propriamente uma mudança do *quê* da Igreja Católica, mas apenas do *como*.

4.1 São Tomás e Santo Agostinho

Historicamente a Igreja sempre aconselhou o estudo de Santo Tomás, sobretudo a partir da sua canonização em 1323, mas sempre a sua difusão foi no seguinte sentido: “propor como doutrina segura, mas não impor” (DANIEL-ROPS, 1993, p. 373). Além disso, houve grandes difusores desta filosofia/teologia, como, por exemplo, o papa Leão XIII, no final do século XIX. (NICOLAS, 2003, p. 65). Recentemente na encíclica *Fides et Ratio*, o papa João Paulo II, em 1998, confirmou o pensamento de Leão XIII: “São conhecidas as felizes conseqüências que teve este convite pontifício. Os estudos sobre o pensamento de santo Tomás e de outros autores escolásticos receberam novo incentivo” (JOÃO PAULO II, 2002, p. 81)

A inclinação de Bento XVI para Santo Agostinho e não São Tomás se justifica por três fatores que distinguem a figura desses teólogos: Contexto Histórico, biografia, estilo obra.

4.2 Contexto histórico

Como diferenciar os séculos IV e V do século XIII? Nos primeiros encontra-se um cristianismo em desenvolvimento, disseminado por toda a Europa continental, mas ainda sob as bases de uma Igreja que acabara de se tranquilizar com o “Edito de

Milão”³ de Constantino em 313. A religião se consolidava, mas aos poucos. O mundo também passava por grandes mudanças, sobretudo a ruína do império romano, junto com o choque de culturas das invasões bárbaras. Ao mesmo tempo em que se propagava duas das maiores heresias de Igreja, o arianismo⁴ e o maniqueísmo⁵. Neste contexto viveu Santo Agostinho.

Por outro lado o século XIII conheceu o auge do pensamento escolástico, da consolidação do cristianismo e o surgimento das Universidades. O pensamento cristão já estava consolidado e todo o ensino estava sob o poder da Igreja, em grande parte da Europa, desde o fechamento das escolas pagãs no século VI pelo imperador bizantino Justiniano. Neste período viveu São Tomás de Aquino.

Os séculos IV e V se assemelham muito com os nossos tempos, pelo menos muito mais do que o século XIII. O nosso século não vive o mundo medieval, a certeza de uma inclinação natural para Deus, nem a certeza da encarnação de Cristo, como Verbo divino. Mas, antes, menos se distancia dos séculos agostinianos, dos tempos da defesa da fé direta com o paganismo, com choques de culturas e ideologia. Nas Universidades medievais discutiam sistematicamente sobre as verdades de fé, tomando a fé como pressuposto. Nasce a “teologia especulativa” e a filosofia torna-se *ancilla theologiae* (serva da teologia). Os séculos IV e V foram tempos de uma defesa veemente pela ortodoxia, o século XIII foi o tempo do seu estudo e reflexão.⁶

As grandes heresias do século IV e V marcaram a consolidação de uma ortodoxia cristã. Pode-se dizer que a construção da doutrina se fez, sobretudo, como

³ Suspensão da perseguição aos cristãos.

⁴ Segundo Ário – fundador do arianismo –: “‘Deus é incomunicável, porque, se se pudesse comunicar, teríamos de considerá-lo um ser composto, suscetível de divisões e mudanças,’ dedução que só a imprecisão dos termos tornava aceitável. Ora, continuava Ário, se ele fosse composto, mutável e divisível, seria mais ou menos corporal; mas isso não pode ser, donde se conclui que é sem dúvida, incomunicável e que fora dEle, tudo é criatura, *incluído* Cristo, o Verbo de Deus. Aqui está o ponto exato em que se situa o erro: Jesus, o Cristo, o Filho, não é Deus como o Pai; não é seu igual nem é da mesma natureza que Ele. Entre Deus e Cristo abre-se um abismo, o abismo que separa o finito do infinito.” (DANIEL-ROPS, 1989, p. 448)

⁵ “a sua doutrina constituía, portanto, um sincretismo infinitamente mais vasto e mais sutil que todos aqueles que o mundo geco-romano tinha ensaiado. Podiam-se encontrar nela elementos cristão, na maior parte heréticos, provenientes do cristianismo judaico da sua juventude e das influências marcionitas que se faziam sentir na Mesopotâmia; uma forte dose de gnosticismo, do gnosticismo sírio cristão de Saturnino e de Cerdão, pelo qual se aproximava da filosofia grega; e, estraída do budismo, ou antes da tradição pan-indiana, a doutrina da transmigração das almas e um sentido da natureza que ornava as suas teorias com uma poesia por vezes singular. E tudo isso tinha como infra-estrutura o antigo dogma dualista iraniano, tal como Zoroastro o apresenta mil anos antes – o dogma da oposição entre o ‘deus do bem’ e o ‘deus do mal’. (Ibid., p. 472)

⁶ Apesar também do choque com as culturas islâmica e judia no século XIII, sobretudo averroísmo e a produção da *Suma contra os gentios*, podemos dizer que este século já possuía a experiência e o conhecimento históricos dos séculos IV e V.

negação daquilo que lhe era contraditório. No século XIII, a construção teológica se fez de forma mais absoluta, a partir do próprio legado da Igreja e da tomada dos estudos de Aristóteles. Está muito presente na época agostiniana o diálogo com as outras filosofias, justamente para um fim apologético, como a justificativa de impedir que se confunda a ortodoxia, como a própria defesa da doutrina, aceita como herdeira da de Cristo, e a heresia, contrária a ela. Contudo, em São Tomás, a crítica ao erro brota mais como uma crítica teológica aos próprios erros de uma teologia feita por outros filósofos cristãos, como por exemplo o próprio Santo Agostinho, Santo Anselmo, Santo Ambrósio, Boécio etc. (veja, em contraste, a nota 7)

Santo Agostinho é um dos últimos padres da Igreja. O principal objetivo deles era escrever as grandes apologias: “Apologias” de São Justino, “Contra os hereges” de Santo Irineu, “Cidade de Deus” do próprio Santo Agostinho que tem como subtítulo: *contra os pagãos*.

Em suma, as bases da forma da construção da patrística dos primeiros séculos até o século V foi a negação daquilo que não é a ortodoxia. Ao contrário, a construção da teologia do século XIII possui já a própria história da teologia como base. Não é tanto um rejeitar do não-cristianismo, porém um refinamento, uma outra análise daquilo que foi produzido como consequência das primeiras heresias e do combate às novas. A primeira forma é mais apologética, mais ativa, porque era meio direto para a propagação para os não-cristãos; a segunda é mais contemplativa, pois era meio para a constância da fé, que já existia e já fora conservada historicamente (embora seja também ativa, por se defender de algumas heresias da época, mas com menos intensidade que no século IV e V)..

4.3 Biografia

Agostinho e Tomás são duas personalidades totalmente diferentes, suas histórias, muitas vezes, refletem o próprio desenlace dos respectivos momentos históricos. Agostinho não era cristão desde o berço, pelo contrário, agia, segundo ele mesmo descreve, contra a vontade de Deus:

Quantas vezes, na adolescência, ardi em desejos de me satisfazer em prazeres infernais, ousando até entregar-me a vários e tenebrosos amores! A minha beleza definhou-se e apodreci a Vossos [divinos] olhos, por buscar a

complacência própria e desejar ser agradável aos olhos dos homens. (AGOSTINHO, 2002, p. 45)

Tomás, por outro lado

Desde criança mostrara misteriosa relutância em vir a ser uma aguieta rapace, ou até em interessar-se pela arte da altanaria, pelos torneios ou por quaisquer empresas de cavalaria. Era rapaz alto, pesado e sossegado, extraordinariamente calado, abrindo raras vezes a boca, ou mais precisamente só para perguntar, de súbito e de modo inesperado, ao mestre: – Que é Deus? (CHESTERTON, 2002, p. 58)

A juventude de ambos é muito distinta. O primeiro não vivera em uma época propriamente cristã, mas ainda sob influências de um paganismo decadente, e, talvez até por isso, não fora cristão até os trinta anos. O segundo já nascera em um berço cristão e possuía muitos familiares do clero.

A vida de Agostinho é marcada pela sua conversão e é esta mudança que atrai o papa para reafirmá-lo como o *primeiro homem moderno*. É esta modernidade que o atrai para estudá-lo, que revela o próprio conflito humano. Segundo o seu pensamento, é possível dizer que, na identidade com Cristo, Santo Agostinho é o porvir máximo que o homem dos nos tempos deve chegar. E, por isso encontraria neste santo a realização de um homem sem fé que progrediu espiritualmente conforme a moral cristã.

Além disso, seria possível estabelecer uma inclinação por comparação entre os dilemas de Agostinho pós-conversão e os do papa. Ratzinger, quando era prefeito da Congregação da Doutrina da Fé, pedira muitas vezes ao papa João Paulo II para sair (BLANCO, 2005, p. 141), o que foi negado. E também titubeou quando foi nomeado bispo, porque desejava se dedicar mais à pesquisa universitária (VEIGA e REFKALEFSKY, 2007). Ele foi conduzido por um caminho diferente do que planejava, passou do seu desejo particular para a vida pastoral como bispo semelhante ao que ocorreu com Agostinho, como nos conta Bento XVI:

[Agostinho] pretendia realizar com valores cristãos o ideal da vida contemplativa expressa pela grande filosofia grega, escolhendo deste modo “a melhor parte” (cf. Lc 10,42). Mas as coisas foram de outro modo. Ele participava na missa dominical, na cidade portuária de Hipona, quando foi chamado pelo bispo do meio da multidão e instado a deixar-se ordenar para exercer o ministério sacerdotal naquela cidade. Olhando retrospectivamente para aquela hora, escreve nas suas *Confissões*: “Aterrorizado com os meus pecados e com o peso da minha miséria, tinha resolvido e meditado, em meu coração, o projeto de fugir para o ermo. Mas vós mo impedistes e me

fortaleceste dizendo: ‘Cristo morreu por todos, para que os viventes não vivam para si, mas para aquele que morreu por todos’ (cf. 2Cor 5,15)”. Cristo morreu por todos. Viver para ele significa deixar-se envolver no seu “ser para”. (RATZINGER, 2007i, p. 45)

Há, portanto, uma forte identificação em Agostinho, tanto para o que deve ser o homem contemporâneo, pelo seu passado não-cristão, tanto pela semelhança pessoal com a história do papa.

Por outro lado, São Tomás, com o berço totalmente cristão, é somente um personagem histórico. A vida deste monge é uma vida do seu tempo, impregnada pelo espírito medieval, que dificulta, em última instância, a comunicação com o homem do nosso tempo.

4.4 Estilo da obra

Da mesma forma como não é possível separar perfeitamente a vida pessoal do seu momento histórico, não é possível separar a biografia do estilo do autor. Santo Agostinho, em toda a sua obra, coloca um toque pessoal e apaixonado. Isto se dá também pela sua profissão que, antes de se converter, era a de professor de retórica. Ele é o autor que se posiciona nos textos, quase como um personagem, como neste célebre exemplo que mostra a sua procura por Deus:

Quem é Deus?

Perguntei-o à terra e disse-me: “Eu não sou”. E tudo o que nela existe respondeu-me o mesmo. Interroguei o mar, os abismos e os répteis animados e vivos e responderam-me: “Não somos o teu Deus; busca-o acima de nós”. Perguntei aos ventos que sopram; e o ar, com os seus habitantes, respondeu-me: “Anaxímenes está enganado; eu não sou o teu Deus”. Interroguei o céu, o sol, a lua, as estrelas e disseram-me: “Nós também não somos o Deus que procuras”. Disse a todos os seres que me rodeiam as portas da carne: Já que não sois meu Deus, falai-me de meu Deus, dissei-me ao menos alguma coisa d’Ele”. E exclamaram com alarido: “Foi Ele quem nos criou”. (AGOSTINHO, 2002, p. 222)

Por outro lado São Tomás se posiciona de forma mais sistemática e menos pessoal, como por exemplo, em questão semelhante, sobre a existência de Deus. Ele coloca uma posição e a defende com alguns argumentos, depois coloca os argumentos contrários à posição inicial, responde se inclinando para os argumentos contrários à posição inicial e depois explica os erros dos primeiros argumentos e, se houver, dos seus contrários:

Parece que Deus não existe.

1. Porque de dois contrários, se um é infinito o outro deixa de existir totalmente. (...) Logo, Deus não existe.

2. Ademais, o que pode ser realizado por poucos princípios, não se realiza por muitos. Ora, parece que tudo que é observado no mundo pode ser realizado por meio de outros princípios, pressuposta a inexistência de Deus, porque o que é natural encontra seu princípio na natureza, e o que é livre, na razão humano ou na vontade. Logo, não é necessário afirmar que Deus existe.

Em sentido contrário, está o que se diz da pessoa de Deus no livro do Êxodo: “Eu sou Aquele que Sou”.

Respondo. Pode-se provar a existência de Deus, por cinco vias.

A primeira, e a mais clara, parte do movimento. Nossos sentidos atestam, com toda a certeza, que neste mundo algumas coisas se movem. Ora, tudo o que se move é movido por outro. Nada se move que não esteja em potência em relação ao termo de seu movimento; ao contrário, o que move o faz enquanto se encontra em ato (...) É então necessário chegar a um primeiro motor, não movido por nenhum outro, e este, todos entendem: é Deus.

A segunda via parte da razão de causa eficiente (...) Logo é necessário afirmar que uma causa eficiente primeira, a que todos chamam Deus.

A terceira via é tomada do possível e do necessário. (...)

A quarta via se toma dos graus que se encontram nas coisas. (...)

A quinta via é tomada do governo das coisas. (...)

Quanto ao 1º, portanto deve-se dizer (...)

Quanto ao segundo, deve-se afirmar que (...) (TOMÁS DE AQUINO, 2003, pp. 165-169)

A forma da maioria das obras de São Tomás obedece ao esquema escolástico das *Quaestio disputata*, em que se buscava dar voz ao adversário, ouvindo e documentando todos os seus argumentos, sem ironia ou distorções. Tal forma mostra um gênero técnico-argumentativo de análise lógica de cada proposição.

O estilo agostiniano se assemelha mais a um “eu” que procura respostas; a forma tomista é semelhante a uma pergunta absoluta que deseja ser respondida. O primeiro estilo é um homem que deseja alcançar a verdade, o segundo é a verdade que, desejada pelo teólogo, é buscada. A própria escolha de algumas palavras por outras mostra esta inclinação. Por exemplo: Agostinho costuma usar o verbo “dever” na primeira pessoa do plural “devemos”, enquanto Tomás usa “deve-se” de forma mais impessoal. E assim sucessivamente para verbos como “poder” (“podemos”, “pode-se”), ou expressões “é melhor ser o último” (“é melhor sermos o último”, “é melhor ser o último”).

Para esclarecer esta questão, outro exemplo de Agostinho, inflamado pelo seu desejo de mostrar o erro dos maniqueus: “Tão grande é o seu erro, o seu delírio e, mais propriamente, a sua loucura, que não vêem que no que chamam a natureza do sumo mal eles mesmos supõem, concomitantemente muitos bens...”. (AGOSTINHO, 2006, p. 53)

Palavras como “delírio” e “loucura” não seriam usadas por São Tomás. Este se expressaria, como neste argumento contra Orígenes: “Contudo, o princípio de sua posição é vazio, e sua própria posição, impossível – impossibilidade que se pode provar com [os] argumentos colhidos.” (TOMÁS DE AQUINO, 2006, p. 131) São Tomás usa termos próprios da lógica, como “vazio” e “impossível”, o que revela o seu modo mais impessoal de fazer teologia. E também outras manifestações de Agostinho, com o mesmo ímpeto pessoal: [AGOSTINHO, 2006, pp. 23 e 33]

Agostinho também utiliza algumas figuras de linguagem bem peculiares do seu estilo como, por exemplo a anáfora (repetição do(s) mesmo(s) termo(s) pra dar ênfase a uma idéia):

Toda e qualquer vida, grande ou pequena; todo e qualquer poder, grande ou pequeno; toda e qualquer saúde, grande ou pequena; toda e qualquer memória, grande ou pequena; toda e qualquer força, grande ou pequena; todo e qualquer entendimento, grande ou pequeno; (...) todo e qualquer modo, toda e qualquer espécie, toda e qualquer ordem, grandes ou pequenos; tudo isso não pode proceder senão do Senhor Deus. (Ibid., p. 17)

São Tomás nunca se expressaria desta forma, que para ele pareceria uma forma poética, não propriamente filosófica.

A junção destes três elementos: contexto histórico, biografia e estilo da obra mostra a semelhança da época agostiniana com a nossa época. A inclinação do papa para Santo Agostinho não é por questões dogmáticas, mas pela forma da comunicação do seu autor. Não há uma mudança de doutrina. A doutrina é a mesma, mas apresentada sob outro aspecto.

O *aggiornamento* se mostra bem sutil, com uma forma própria, conforme a influência da biografia do papa Bento XVI. Portanto, se reforça o estudo de comunicação dos líderes de organizações, como um conhecimento que pode auxiliar na compreensão da forma das suas posições e penetrar no âmago da sua doutrina através das suas possibilidades de manifestação.

Neste capítulo se detém apenas na questão descritiva e na explicação da visão de Bento XVI como agostiniano. Este poderá servir como base para outras produções com o intuito de investigar a pragmática desta forma de comunicação, como a quantificação das citações de e sobre Santo Agostinho nos escritos do papa e a investigação da linguagem papal e a sua dessemelhança com a tomista e a semelhança com a agostiniana.

5. A LITURGIA CATÓLICA

O estudo das manifestações dos rituais – a liturgia – mostra as bases da comunicação de qualquer religião. Assim, a liturgia é a comunicação por excelência da sua respectiva doutrina, pois cada instituição religiosa é orientada por um pensamento que se mostra como a diferença específica em relação às outras.

Estuda-se o pensamento do papa Bento XVI sobre a sua visão da liturgia. A valorização de um pensamento tradicional, sem perder um processo de valorização da histórica, como algo que pode ser aperfeiçoado pelas culturas, com uma forte unidade na diversidade.

5.1 Liturgia segundo Bento XVI

Bento XVI defende que a totalidade das manifestações litúrgicas, se se orienta conforme a doutrina da Igreja Católica, é feita pela vontade do próprio Deus. Segundo o papa, é Deus que age na História através da Igreja, pois tudo que ela diz em matéria de fé é a afirmação divina. A partir do seu pensamento, pode-se dizer que Deus se submete à Igreja porque ela se submete a Deus. A Igreja e Deus se tornam co-autores de uma só ação: a liturgia.

Segundo o papa Bento XVI a liturgia não é uma manifestação da iniciativa humana, mas sim uma livre e generosa iniciativa do amor de Deus para com os homens. Isto ocorre por causa da nossa limitação de não conhecer propriamente como se expressar com o divino e pela grandiosidade do seu mistério, como afirma:

Normalmente, o pensamento precede a palavra, procura e forma a palavra. Mas na oração dos salmos, sobretudo na *oração litúrgica*, passa-se o contrário: a palavra, a voz precede-nos, e o nosso espírito deve inserir-se nesta voz. De fato, a partir de nós mesmos não sabemos como “devemos rezar de um modo correto” (Rm 8,26), tão longe estamos de Deus, tão misterioso e grande Ele é para nós. E assim Deus veio em nossa ajuda: Ele mesmo nos dá as palavras da oração e nos ensina a rezar, oferece-nos, nas palavras da oração que vêm d’Ele, a possibilidade de estarmos perto d’Ele, de nos colocarmos em Sua direção e, por meio da oração com os irmãos, que Ele nos ofereceu, progressivamente O conhecermos. (RATZINGER, 2007e, p. 123, grifos nossos)

Contudo, como é possível que alguém defenda a liturgia como uma iniciativa de Deus, mas que ao mesmo tempo se mistura com a agir dos homens, uma vez que ela não é uma construção imediata de Deus, mas fruto, de certo modo, de uma construção histórica? O pensamento do papa só pode ser compreendido através da crença na autoridade de uma Igreja que seja una, por uma sucessão apostólica, ordenada na

própria autoridade divina. Assim para compreender melhor o pensamento da Tradição da Igreja Católica, segundo Bento XVI, segue parte da Constituição Dogmática *Dei Verbum*, escrita no Concílio Vaticano II:

Esta Tradição apostólica progride na Igreja sob a assistência do Espírito Santo.

(...)

a Sagrada Tradição, por sua vez, transmite integralmente aos sucessores dos apóstolos a palavra de Deus confiada por Cristo Senhor e pelo Espírito Santo aos apóstolos, para que, com a luz do Espírito de verdade, a conservem, a exponham e a difundam fielmente na sua pregação; donde acontece que a Igreja não tira a sua certeza a respeito de todas as coisas reveladas só as Sagrada Escritura. Por isso, ambas devem ser recebidas e veneradas com igual afeto de piedade. (PAULO VI, 2004, pp. 12 e 13)

O pensamento de Ratzinger se baseia justamente na tradição e sucessão apostólica, que segundo a Igreja Católica pode ser justificado nas passagens citadas pela Constituição dogmática *Dei Verbum* e pelas seguintes passagens do novo testamento, que resguardam a autoridade do primeiro papa e, por consequência, da sua sucessão na história:

Simão Pedro respondeu: “Tu és o Cristo, o Filho de Deus vivo!” Jesus então lhe disse: Feliz és, Simão, filho de Jonas, porque não foi a carne nem o sangue que te revelou isto, mas meu Pai que está nos céus. E eu te declaro: Tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja; as portas do inferno não prevalecerão contra ela. Eu te darei as chaves do Reino dos céus: tudo o que ligares na terra será ligado nos céus, e tudo o que desligares na terra será desligado nos céus. (Mt 16, 16-19);

“Simão, Simão, eis que Satanás vos reclamou para vos peneirar como o trigo; mas eu roguei por ti, para que a tua confiança não desfaleça; e tu, por tua vez, confirma os teus irmãos.” (Lc 22,31s);

Tendo eles comido, Jesus perguntou a Simão Pedro: “Simão, filho de João, amas-me mais do que estes?” Respondeu ele: “Sim, Senhor, tu sabes que te amo.” Disse-lhe Jesus: “Apascenta os meus cordeiros.” Perguntou-lhe outra vez: “Simão, filho de João, amas-me?” Respondeu-lhe: “Sim, Senhor, tu sabes que te amo.” Disse-lhe Jesus: “Apascenta os meus cordeiros.” Perguntou-lhe pela terceira vez: “Amas-me?”, e respondeu-lhe: “Senhor, sabes tudo, tu sabes que te amo.” Disse-lhe Jesus: “Apascenta as minhas ovelhas.” (Jo 21,15-17)

A patrística e toda a exegese católica sempre viram nessas passagens a defesa de Roma e do seu pensamento junto com o papa, sobretudo pela afirmação singular de

“minha Igreja”, da “confirmação dos teus irmãos” e do “apascentas as minhas ovelhas”. Com isso, Bento XVI vê a liturgia como o sentido etimológico da palavra tradição, do latim “tradere”: entregar, transmitir. Isto é, o que foi revelado por Deus aos primeiros apóstolos é resguardado por obra do próprio Deus na sua unidade original. Desta forma, toda construção histórica de uma forma de culto é querida por Deus se tiver em uma unidade com a doutrina original. “A liturgia cristã é a Liturgia da promessa cumprida, a aproximação da meta da procura que existe na história religiosa” (RATZINGER, 2006d, p. 38).

O papa, portanto, não deve ser visto como um agente opressor que deseja impor a sua visão particular sobre a liturgia, mas quem defende a liturgia conforma a tradição apregoa:

Na verdade, Vaticano II não definiu o Papa de maneira alguma como o monarca absoluto, mas sim como o garante da obediência perante a palavra pronunciada nos seus plenos poderes e, precisamente no que diz respeito à Liturgia, ele está comprometido com a tradição da Fé. Ela não é “feita” pelas autoridades. Também o Papa é só um servo humilde da evolução correcta da Liturgia, da sua integridade e identidade contínuas. (...) Os plenos poderes do Papa não são ilimitados; eles estão ao serviço da tradição sacra. A liberdade exagerada é ainda menos compatível com a natureza da Fé e da Liturgia. A grandeza da Liturgia baseia-se – teremos de reiterá-lo ainda mais vezes – precisamente na sua determinação. (*Ibid.*, p. 124)

Mas em função da unidade pela Tradição, não se deve conceber uma liturgia que não esteja aberta à multiplicidade, como afirma:

A ornamentação e o arranjo do altar e da igreja, o serviço da Liturgia, o modo de cantar e de orar – tudo isso confere certamente um estilo particular à Liturgia, de maneira que as pessoas se sentem acolhidas nela. Apesar disso, a sua experiência é em todo o lado uma única – a da grande comunidade da Fé. A verdadeira experiência da “communio” é concedida pela unidade do rito; desde que ele seja inspirado e ao mesmo tempo respeitado no seu essencial, a variedade e a unidade não se contrapõem. (*Ibid.*, p. 149)

Pois,

Naturalmente, não se deve simplesmente querer imitar o passado. Cada tempo deve encontrar o essencial entre as aparições inconstantes. Seria com certeza errado reprovar categoricamente as formas novas deste século. (...) Uma grande parte da problemática do conhecimento da liturgia moderna consiste em só querer reconhecer o antigo como normativo e em conformidade com as origens, considerando como fútil toda a evolução que se seguiu, tanto na Idade Média como após Trento. (...) É evidente que pode haver uma evolução viva, em que

as sementes da origem amadureçam e dêem fruto. (...) Não se trata mesmo de um refúgio romântico para o antigo, mas sim de uma *nova orientação perene*. (*Ibid.*, pp. 60 e 61, grifos nossos)

Mas em que consiste especificamente a liturgia católica? João Paulo II inicia uma das suas últimas encíclicas dizendo: “A Igreja vive da Eucaristia” (JOÃO PAULO II, 2004, p. 3). Para ambos os papas a eucaristia é o sustento, o alimento desta Igreja. Pode-se, assim, considerar o alimento de duas formas: o ritual propriamente do sacrifício de Cristo na missa, e o alimento dos fiéis da eucaristia.

O primeiro, sobre a missa, segundo o catecismo da Igreja Romana:

“é um sacrifício de ação de graças ao Pai, uma benção pela qual a Igreja exprime seu reconhecimento a Deus por todos os seus benefícios, por tudo o que ele realizou por meio da criação, da redenção e da santificação. Eucaristia significa, primeiramente, “ação de graças” (*Id.*, 2000, p. 375)

A oferta do sacrifício da missa é fruto exclusivo da crença católica na transubstanciação que ocorre desta forma: “encontram-se no cerne da celebração da Eucaristia o pão e o vinho, os quais, pelas palavras de Cristo e pela invocação do Espírito Santo, se tornam o Corpo e o Sangue de Cristo.” (*Ibid.*, p. 367) Assim, somente a existência de Deus nas aparências do pão e do vinho pode justificar o que é defendido pela Igreja como a oferta de Deus a Deus. Na missa, segundo o pensamento da Tradição com o qual Bento XVI concorda, Cristo, como perfeito Deus e perfeito homem, é ofertado a Deus de forma renovada ao sacrifício do Calvário. Não há outro derramamento de sangue, mas o mesmo sacrifício realizado de outra forma.

Com isso não se quer dizer que haja uma necessidade da realização do mesmo sacrifício porque o primeiro não seria eficaz. Não é isso. Negar a eficácia do primeiro para a remissão dos pecados dos homens seria o mesmo que negar a perfeição da oferta, o que não é possível pela crença católica. A contínua celebração litúrgica não é o acrescentar de algo novo mas a nova forma de fazer presente aquilo que se realizou em um momento histórico específico (o sacrifício cruento de Cristo).

Basta apenas um sacrifício para abrir a possibilidade da redenção das almas, mas a possibilidade da redenção não é a própria redenção. A debilidade humana limita a eficácia da concretização desta possibilidade. Por isso que o sacrifício deve ser sempre entendido como o constante amor de Deus para o homem, como “Sacramento da caridade” (RATZINGER, 2007g, p. 3), que confirma a paciência divina na nossa

fraqueza. Esta caridade se mostra como a incansável epopéia divina que se mistura na história humana para oferecer o melhor sacrifício em prol da própria humanidade.

Se de forma geral basta o sacrifício cruento de Cristo para salvar a alma, em praticamente todos os casos, no particular pode não ser assim pela condição humana. Não há um problema com o sacrifício, mas com o agir sobre o sacrifício. A missa é, segundo Bento XVI, o esplendor do contato entre o divino e o humano que se mostra na fraqueza com a oferta da própria divindade. A missa é o contínuo retorno a Deus para o perdão e o retorno ao sacrifício de Cristo através do próprio sacrifício de Cristo, sob outra maneira. “Por isso podia dizer Agostinho que o verdadeiro ‘sacrifício’ seja *civitas* dei, isto é, a Humanidade que transformada em amor, diviniza a Criação, transferindo assim o Universo para Deus: Deus tudo em todos (1 Cor 15, 28) – essa é a finalidade do mundo, essa é a natureza do ‘sacrifício’ e do culto.” (*Id.*, 2006d, p. 20) Desta forma, o papa diz que o sacrifício não terminou, porque é necessário que ele continue para que constantemente peça a Deus as graças para a redenção e somente quando a redenção estiver totalmente concluída já não será necessário o culto, porque estará efetivamente consumado: “Este sacrifício só estará completo quando o mundo se tornar espaço de amor, como o considera Agostinho na sua obra *A Cidade de Deus*. Nessa altura então o culto será (...) concluído, ele será a consumação dos acontecimentos.” (*Ibid.*, p. 45).

Assim sendo, Bento XVI acredita que a liturgia mostra, na sua celebração a beleza de Cristo:

A beleza da liturgia pertence a esse mistério; é a expressão excelsa da glória de Deus e, de certa forma, constitui o céu que desce à terra.

Mas essa beleza não é uma simples harmonia de formas; “o mais belo dos filhos do homem” (SL 45/44,3) misteriosamente é também um indivíduo “sem distinção nem beleza que atrai o nosso olhar” (Is 53,2). Jesus Cristo mostramos como a verdade do amor sabe transfigurar inclusive o mistério sombrio da morte na luz radiante da ressurreição. Aqui o esplendor da glória de Deus supera toda a beleza do mundo. A verdadeira beleza é o amor de Deus que nos foi definitivamente revelado no mistério pascal. (*Id.*, 2007g, p. 57)

Por isso, segundo o papa, que a magnanimidade do sacrifício da missa mostra a grandiosidade da autoridade da Igreja que resguarda e zela por esta celebração:

O Concílio Vaticano II lembrou que “os restantes sacramentos, assim como todos os ministérios eclesiais e obras de apostolado, estão vinculados com a

sagrada Eucaristia e a ela se ordenam. Com efeito, na santíssima Eucaristia está contido todo o tesouro espiritual da Igreja, isto é, o próprio Cristo, a nossa Páscoa e o pão vivo que dá aos homens a vida mediante a sua carne vivificada e vivificadora pelo Espírito Santo: assim são eles convidados e levados a oferecer, juntamente com ele, a si mesmos, os seus trabalhos e todas as coisas criadas”. Essa relação íntima da Eucaristia com os demais sacramentos e com a existência cristã compreende-se, na sua raiz, quando se contempla o mistério da própria Igreja como sacramento. A esse respeito, o referido Concílio afirmou que a “a Igreja, em Cristo, é como que o sacramento, ou sinal, e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano”. Ela, enquanto “povo – como diz são Cipriano – reunido na unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo, é sacramento da comunhão trinitária. (*Ibid.*, pp. 26 e 27)

Deste modo, a relação da Igreja e Deus é muito íntima. Segundo Bento XVI, Deus quer através dela e a Igreja católica se torna livre instrumento da ação divina através da própria dualidade da divindade e humanidade da Igreja. A Igreja se torna a comunicação do divino, diz o que recebe e o recebe do divino: “A Igreja *recebe-se* e simultaneamente *exprime-se* nos sete sacramentos, pelos quais a graça de Deus influencia concretamente a existência dos fiéis para que toda a sua vida, redimida por Cristo, se torne culto agradável a Deus” (*Ibid.*, p. 27).

E neste ponto chega-se ao alimento dos fiéis da eucaristia. Com isso, deve-se entender a totalidade do sentido de comer o corpo ou beber o sangue de Cristo nas aparências de pão e vinho. Pois, a eucaristia é um sinal sensível da ação de Cristo no homem e se mostra como algo que aperfeiçoa a natureza sem destruí-la: “é um dom habitual, uma disposição estável e sobrenatural para aperfeiçoar a própria alma e torná-la capaz de viver com Deus, agir por seu amor”. (JOÃO PAULO II, 2000, p. 527) Desta forma o católico mostra em si, quando busca a eucaristia, o sustento para viver no seu momento histórico como Cristo:

A missão primeira e fundamental, que deriva dos santos mistérios celebrados, é dar testemunho com a nossa vida. O enlevo pelo dom que Deus nos concedeu em Cristo imprime à nossa existência um dinamismo novo que nos compromete a ser testemunhas do seu amor. Tornamo-nos testemunhas quando, através das nossas ações, palavras e modo de ser, é Outro que aparece e se comunica. Pode-se afirmar que o testemunho é o meio pelo qual a verdade do amor de Deus alcança o homem na história, convidando-o a acolher livremente essa novidade radical. No testemunho, Deus expõe-se por assim dizer ao risco da liberdade do homem. O próprio Jesus é a testemunha fiel e verdadeira (cf. Ap 1,5; 3,14); veio para dar testemunho da verdade (cf. Jô 18, 37). Nessa ordem de idéias, apraz-me retomar um conceito caro aos primeiros cristãos mas que nos interpela também a nós, cristãos de hoje: o testemunho até o dom de si mesmo, até o martírio, sempre foi considerado, na história da Igreja, o apogeu do novo culto espiritual: “Ofereci os vossos corpos” (Rm 12,1). Pense-se, por exemplo, na

narração do martírio de são Policarpo de Esmirna, discípulo de são João: o seu caso, dramático, é todo ele descrito como uma liturgia; mas ainda, como se o próprio mártir se tornasse Eucaristia. Pensemos também na consciência eucarística que Inácio de Antioquia exprime tendo em mente o seu martírio: considera-se “trigo de Deus” e, pelo martírio, deseja transformar-se em “pão puro de Cristo”. O cristão, quando oferece a sua vida no martírio, entra em plena comunhão com a páscoa de Jesus Cristo e, assim, ele mesmo se torna Eucaristia com Cristo. Não faltam, ainda hoje, à Igreja os mártires, nos quais se manifesta de modo supremo o amor de Deus. E, mesmo que não nos seja pedida a prova do martírio, sabemos, porém, que o culto agradável a Deus postula intimamente essa disponibilidade e encontra a sua realização no feliz e convicto testemunho perante o mundo de uma vida cristã coerente nos diversos setores onde o senhor nos chama a anunciá-lo. (RATZINGER, 2007g, pp. 124-126)

A vida eucarística do católico, segundo Bento XVI, é o que o mantém nos passos do caminho de Cristo. Deus já não auxilia o fiel como uma ajuda externa, mas sim como a si mesmo que, a partir da humanidade do crente, o eleva a alturas inalcançáveis pela sua própria natureza. Desta forma, o sentido da eucarística é ser o meio mais perfeito do homem se identificar com Cristo através d'Ele.

5.2 Reforma litúrgica de 1970

Houve a reforma litúrgica da Igreja católica de 1970, promulgada pelo papa Paulo VI. Segundo o papa Bento XVI, a partir dela surgiram três visões distintas. Uma delas, por influência do marxismo, se apresentou como a teologia da Libertação⁷ e uma parte do movimento carismático (destacam o *como*). Uma outra é a dos tradicionalistas (destacam o *quê*). E a outra a do papa Paulo VI, defendida por Bento XVI.

A teologia da libertação e parte do movimento carismático adotaram as reformas litúrgicas de 1970, mas extrapolaram em algumas formas de manifestação que fugiram da doutrina da Igreja Católica. Por exemplo, alguns padres que seguiam estas visões começaram a celebrar a missa para consagrar um milho, ou uma mandioca, não mais o pão, elemento interno e insubstituível da doutrina da celebração da missa católica. Os tradicionalistas, por defenderem a doutrina sem as novas formas de abertura para o *como*, não aceitaram as mudanças litúrgicas de Paulo VI, e dizem que não é lícito que um padre celebre a missa desta forma e sim somente segundo os preceitos antes das mudanças do papa. Os primeiros sacrificam a doutrina para uma forma de comunicação

⁷ A teologia da Libertação não teve o intuito puramente de comunicação, antes o seu ‘movimento’ ocorreu por uma diferente visão filosófica e política sobre as funções da Igreja. Assim, analisaremos a partir do resultado final, isto é, consideraremos sobretudo uma descrição da comunicação do *como* e do *que*, e não propriamente os motivos que a levaram a tal comunicação.

mais atrativa e mais conveniente. Há a substituição da doutrina católica para o marxismo, ou uma terceira forma híbrida. Enquanto os tradicionalistas não desejam ceder ao novo *como* porque pensam que qualquer novo *como* pode mudar o *que*. Os primeiros são seduzidos pelas possibilidades de uma mudança da doutrina a partir do *como*, com uma mudança que é contrária à religião católica, e o segundo não admite qualquer mudança por medo de uma distorção, como de fato aconteceu com a teologia da libertação.

A outra maneira, a de Bento XVI, procura conciliar o *como* é dito com o *que* é dito. Para ele a liturgia não é um show, que possui uma finalidade em si mesma, pois, antes, deve sempre se voltar para o verdadeiro sentido da missa, conforme a doutrina da Igreja:

A liturgia não é um show, um espetáculo que necessite de diretores geniais e de atores de talento. A liturgia não vive de surpresas ‘simpáticas’, invenções ‘cativantes’, mas de repetições solenes. Não deve exprimir a atualidade e o seu efêmero, mas o mistério do Sagrado. (...) Na liturgia age uma força, um poder que nem mesmo a Igreja inteira pode atribuir-se: o que nela se manifesta é o absolutamente Outro que através da comunidade (que não é, portanto, dona, mas serve, mero instrumento), chega até nós. (RATZINGER apud MESSORI, 1985, p. 94, grifos nossos)

A visão do papa condena também o pensamento tradicionalista que não deseja nenhuma forma de mudança litúrgica, como se o *como* não pudesse mudar de maneira alguma:

Esquece-se que a Igreja é viva, que sua liturgia não pode ser petrificada naquilo que se fazia na cidade de Roma antes da Idade Média. Na realidade, a Igreja medieval, ou mesmo, em certos casos, a Igreja barroca, realizou um aprofundamento litúrgico que é necessário avaliar com atenção, antes de eliminá-lo. Também aqui devemos respeitar a lei católica do que sempre melhor e mais profundo conhecimento do patrimônio que nos foi confiado. O puro arcaísmo não serve, assim como não serve a mera modernização. (Ibid., pp. 98 e 99, grifos nossos)

O pensamento papal defende a síntese entre o *como* e o *que*, isto é, procura desenvolver uma nova forma de liturgia sem ceder em qualquer aspecto da doutrina.

Agora investiga-se dois aspectos mais práticos da liturgia: a missa em latim e os gestos dos fiéis. Em julho de 2007, Bento XVI escreveu uma carta “Sobre o uso da liturgia Romana anterior à reforma realizada em 1970”, para melhor ordenar e unificar as posições das Igrejas particulares em função de Roma. Em resumo, é possível dizer

que Bento XVI permite a celebração da missa em latim, além da língua vernacular. Pode-se celebrar das duas formas, mas quando for uma celebração pública deve-se pedir permissão ao superior do celebrante, ou ao bispo ou ao responsável pela congregação ou ordem etc. E, mesmo com a celebração em latim, as leituras podem ser feitas com a língua vernacular, desde que seja por uma tradução reconhecida pela Santa Sé (RATZINGER, 2007h, pp. 9-13).

Em relação aos gestos, será analisada a visão de Bento XVI sobre cinco atos: bater de palmas, ficar ajoelhado, de pé e sentado e o sinal da cruz. Como foi dito, o papa não vê a missa como um show, porque acredita que o show busca uma finalidade em si mesmo e não deixa mostrar o que há além dele. Por isso que recorrer a danças profissionais que são sucessivas de aplausos, ou de qualquer atividade que é sucessiva de aplauso pode distorcer o sentido original da celebração e desviar a atenção do divino para o puramente humano:

É totalmente absurdo – na tentativa de tornar a Liturgia “mais atraente” – recorrer a espetáculos de pantomimas de dança – possivelmente com grupos profissionais – que, muitas vezes (e do ponto de vista do seu desígnio com razão), terminam em aplauso. Sempre que haja aplauso pelos atos humanos na Liturgia, é sinal de que a sua natureza se perdeu inteiramente, tendo sido substituída por diversão de gênero religioso. (...) A Liturgia só pode atrair pessoas olhando para Deus e não para ela própria; deixando-o ingressar e agir. Aí então acontece aquilo que é mesmo singular, isento de concorrência, e em que as pessoas podem sentir que acontece algo mais do que apenas diversão de tempos livres. (*Id.*, 2006d, pp. 146 e 147)

Sobre o ficar ajoelhado, assim se expressa:

A Liturgia Cristã é Liturgia cósmica, precisamente porque se ajoelha perante o senhor crucificado e elevado. Este é o centro da “cultura” verdadeira – da cultura da verdade. O gesto humilde com que caímos aos pés de Jesus, inserimos na verdadeira órbita do Universo. (...)

É possível que a posição de joelhos se tenha tornado estranha à cultura moderna – na medida em que esta última se tenha afastado da Fé, não reconhecendo mais aqueles perante o qual o gesto correto e intrínseco é – estar de joelhos. Quem aprende a ter Fé, também aprende a ajoelhar-se; uma Fé ou uma Liturgia que desconhecesse a genuflexão seria afetada num ponto central. Onde ela se perdeu, tem de ser reaprendida, para que a nossa oração permaneça na comunidade dos Apóstolos, dos Mártires, de todo o Cosmos e em união com o próprio Jesus Cristo. (*Ibid.*, pp. 142 e 143)

As duas outras posições, ficar de pé e sentado, são menos controversas que se ajoelhar. Estar de pé representa está atento, de prontidão para Deus:

Em pé, compreendemo-nos unidos com a vitória de Cristo e ao ouvir o Evangelho em pé expressamos o nosso respeito: nós não podemos ficar sentados ao ouvir a Palavra do Evangelho, ela puxa-nos para cima. Ela exige tanto veneração como coragem, exige a vontade de partir, para que a sua vocação seja cumprida e inserida tanto na nossa vida como no mundo inteiro. (*Ibid.*, p. 144)

Para Bento XVI ficar sentado é uma posição de meditação, própria de quem quer conhecer a Deus pela contemplação da sua palavra. Assim, o papa faz uma distinção e comparação entre o sentido de ficar sentado oriental e o cristão:

[No cristianismo] o orante olha para além de si – em direção ao que está acima dele e dele se aproxima, tentando aproximar-se dele mediante a sua oração, a fim de entrar na união nupcial com Ele. No estar sentado meditativo do Oriente a situação é outra. A pessoa contempla o seu interior. Ela não parte do seu interior para chegar ao outro, ela quer mergulhar no interior dela, no “nada”, que simultaneamente é “tudo”. Não há dúvida de que, também na tradição cristã, conhecemos a realidade onde Deus é-nos mais intrínseco do que nós próprios o somos – Deus, que procuramos no afastamento da confusão do mundo das exterioridades, contemplando-nos a nós próprios, a fim de encontrarmos, no fundo de nós, tanto a nós próprios como a causa mais íntima do nosso ser. Neste sentido, há certamente pontes entre as várias posições. (*Ibid.*, p. 146)

Sobre o sinal da cruz, expressa desta forma:

Persignar-se que dizer “sim” – evidente e publicamente – àquele que por nós sofreu; àquele que mediante o seu corpo, revelou o amor de Deus até ao extremo; ao Deus que rege não através da destruição, mas sim através da paixão e do amor, que são mais fortes do que todo o poder do mundo e toda a ciência interesseira dos Homens. O sinal da cruz é um testemunho da Fé: acredito naquele que por mim sofreu e por mim ressuscitou; naquele que transformou o sinal da vergonha num sinal de esperança e de amor de Deus que nos é presente. O testemunho da Fé é um testemunho de esperança: acredito naquele que na sua fraqueza é todo poderoso; naquele que precisamente na sua aparente ausência e impotência me pode e me vai salvar. Quando fazemos o sinal da cruz, colocamo-nos sob a sua proteção, segurando-a ao mesmo tempo diante de nós como um escudo, que nos ampara nas dificuldades do cotidiano, encorajando-nos a continuar. Nós adotamos a cruz como um guia que seguimos: “Se alguém quiser vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me” (Mc 8, 34). A cruz mostra-nos o caminho da vida – o seguimento de Cristo. (*Ibid.*, p. 146)

Desta forma percebe-se que todos os gestos possuem uma forte relação com a liturgia, são expressões dela da parte dos fiéis. Segundo Bento XVI, cada gesto é fruto de um agir pré-ordenado conforme as disposições da Igreja Católica e, por isso, conforme Cristo. A totalidade da liturgia obedece a um sentido próprio que se realiza na

submissão da expressão de Cristo na Igreja. E, desta forma, só é possível dizer que Cristo está na Igreja se a Igreja estiver com Cristo.

Portanto, para o pensamento de Bento XVI é muito importante primeiramente definir e delimitar a doutrina (o *que* dizer), para depois procurar expressá-la (o *como* dizer). Caso contrário poderá findar a religião com a perda da sua unidade original. O papa defende uma liturgia totalmente unida com a Igreja Católica, sob os princípios da Tradição segunda a sucessão Apostólica, baseado na autoridade de Cristo, que teria passado ao primeiro papa, são Pedro. A partir deste pensamento, a liturgia da Igreja é a submissão ao querer de Deus. E Ele, assim, mostra a sua vontade através da Igreja.

O papa defende o clássico conceito católico da “transubstanciação” e afirma a missa como um sacrifício de Deus a Deus. Os fiéis devem freqüentar a celebração para receber as graças auxiliares de Deus e buscar se assemelhar com Cristo no seu momento histórico.

Depois da Reforma liturgia de 1970, houve três pensamentos distintos: um apegado ao *como*, outro apegado ao *que* e outro, dos papa, que soube alterar o *como* sem mudar o *que*. Desta forma evitam-se as interpretações foras do espírito da liturgia, que vêem a missa mais como um *show* do que um ritual solene. Cada gesto possui uma finalidade e mostra que a ação da liturgia se complementa na ação dos fiéis.

6. A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Analisa-se neste capítulo o discurso de Bento XVI e o da Teologia da Libertação, sobretudo do brasileiro Leonardo Boff. Investiga-se as duas posições, e se propõe que a teologia da libertação é uma proposta de protestantismo, por negar o valor da Tradição católica, com uma interpretação marxista da história.

6.1 Ratzinger e Boff

O grande embate de Ratzinger ocorreu com a Teologia da Libertação na Europa e em um caso que ficou polêmico, na América Latina, com Leonardo Boff. Tudo começou solenemente com a publicação, em julho de 1981, do livro de Leonardo Boff: *Igreja: carisma e poder*.

Segundo o autor, a cobiça do poder teria inspirado o comportamento dos pastores da Igreja através dos séculos. Ele propõe uma Igreja “carismática”, em que não haja superiores, nem inferiores, mas onde se adotem os critérios de comportamento de uma democracia humana. A bibliografia utilizada é, na maior parte, protestante liberal ou marxista, e deixa as obras da teologia católica relegadas para o plano do “superado”. (BETTENCOURT, 1982, p. 20) Pode-se afirmar que, a partir do princípio protestante *sola scriptura*, o autor desenvolveu a sua teoria à luz do marxismo. O princípio é protestante e o instrumento é marxista.

Para compreender a visão de Ratzinger sobre a Teologia da Libertação, segue um relato autobiográfico sobre o contato, no continente europeu, acadêmico com esta teologia:

Em minha cristologia tinha tentado combater a redução existencialista, e aqui e acolá — especialmente na doutrina sobre Deus, que eu deveria apresentar em breve — tinha até colocado uns contrapesos, derivados do **pensamento marxista, o qual, devido a sua raiz judaico-messiânica, não deixa de conter também temas bíblicos**. Mas a destruição da teologia, como agora estava acontecendo pela politização no sentido do messianismo marxista, era bem mais radical, exatamente porque se baseava na esperança bíblica, mas agora a invertia pelo fato de que o fervor se conservava, mas eliminava-se Deus, substituindo-o pela ação política do ser humano. Assim, **a esperança permanecia, mas no lugar de Deus entrava o partido, e com isso o totalitarismo de uma adoração ateísta, pronta para imolar a seu falso deus todo humanitarismo**. Vi o rosto horrível, sem disfarce, dessa piedade atéia; vi o terror psicológico, desenfreado, com o qual se conseguia sacrificar toda consideração moral como restante de um espírito burguês, quando se tratava da meta ideológica. Tudo isso já aflige bastante, mas provoca inexoravelmente o teólogo quando a ideologia é apresentada em nome da fé e da Igreja, utilizada

como seu instrumento. **A maneira blasfema como então se zombava da cruz como sendo um sadomasoquismo**, a hipocrisia com que alguns — quando lhes era útil — continuavam se apresentando como fiéis à religião, a fim de não correrem o risco de perder os instrumentos para suas próprias finalidades, tudo isso nós não podíamos nem conseguíamos amenizar, nem considerar como uma discussão acadêmica qualquer. Como na época das discussões eu era diretor da minha faculdade, membro do senado maior e menor, e membro da assembléia para o regulamento básico, estive profundamente envolvido em tudo isso. (RATZINGER, 2006b, pp. 117-118, grifos nossos)

E continua:

Para dar uma idéia mais concreta dos acontecimentos dessa época, gostaria de citar uma recordação desses anos que meu colega protestante Beyerhaus, com quem trabalhei em estreita colaboração, publicou recentemente: **“Mas o que é a Cruz de Jesus senão expressão da adoração sadomasoquista da dor?”** E o **“Novo testamento é um documento de desumanidade, um meio de enganar as massas em grande escala!”** Essas duas citações não provêm de um panfleto de propaganda bolchevista anti-religiosa, mas de um panfleto distribuído aos condiscípulos pela associação de estudantes da Faculdade de Teologia Protestante de Tübingen, no verão de 1969. O título era: *Jesus o Senhor — Camarada Käsemann* — No espírito da crítica marxista da religião, a Igreja era acusada de cumplicidade com a exploração capitalista dos pobres, era atribuída à teologia tradicional uma função de estabilização do regime. (*Id.*, 1997, p. 63, grifos nossos)

E depois de 15 anos na Congregação para a Doutrina da Fé, o cardeal fez um resumo sobre as suas atitudes e de Roma.

Quanto à teologia da libertação, tivemos de intervir também para ajudar os bispos. Havia o risco de uma politização da fé que teria impelido para uma partidarização política irresponsável e que teria destruído o que é especificamente religioso. **A vasta emigração para as seitas está, sem dúvida, ligada a tais politizações.** Hoje, reconhece-se, em grande medida, que nossas instruções foram necessárias e que andavam na direção certa. Um exemplo significativo dos impulsos positivos dados pelas nossas instruções é o caminho trilhado por **Gustavo Gutiérrez**, considerado o criador da teologia da libertação. **Entramos em diálogo com ele** — um diálogo que, em parte, conduzi pessoalmente — **e chegamos a um entendimento cada vez melhor. Isso nos ajudou a compreendê-lo; e ele, por seu lado tomou consciência do caráter unilateral de sua obra e, realmente, continuou a desenvolvê-la, no sentido de uma forma de “teologia da libertação” correta e capaz de futuro.** Claro que também existem pontos de conflito que não puderam ser esclarecidos. Entretanto, a questão da teologia da libertação modificou-se completamente em todo o mundo. Mas, quando se olha para estes quinze anos, tem de se dizer que as intervenções que fizemos foram objetivamente corretas e que também foram uma ajuda, talvez não de imediata, mas a longo prazo. Atualmente, também os episcopados que no início tinham, em parte, dúvidas, o reconhecem como um dado adquirido. (*Ibid.*, pp. 75-76, grifos nossos)

Pois,

Os que repetem continuamente tudo isso parecem **não se questionar, concreta e praticamente, sobre como organizar uma sociedade após a revolução. Limitam-se a afirmar que é preciso fazê-la.** O que é teologicamente inaceitável e socialmente perigoso é esta mistura de Bíblia, cristologia, política, sociologia e economia. Não se pode abusar da Escritura e da teologia para absolutizar e sacralizar uma teoria sobre a ordem sociopolítica. Esta, por sua própria natureza, é necessariamente relativa. **Se ao invés, a revolução for sacralizada – misturando Deus, Cristo e ideologias –, cria-se um fanatismo entusiástico que pode levar a injustiças e opressões ainda piores, invertendo nos fatos o que, na teoria, se propunha.** (RATZINGER *apud* MESSORI, 1985, pp. 147-148, grifos nossos)

De fato, após o Concílio, a apresentação do cristianismo não se mostrou como uma boa resposta aos desafios da História. O marxismo, contudo, se mostrou como a melhor solução para os novos tempos, como afirma Ratzinger:

Quem esperava, então, ter chegado a nova hora da mensagem cristã viu-se frustrado. Apesar de não ser pequeno o número de fiéis cristãos no mundo todo, **o cristianismo não conseguiu apresentar-se como alternativa memorável nesse momento histórico.** No fundo, a doutrina marxista da salvação, se bem dividida em variantes diversas de instrumentalização, era vista como o único roteiro para o futuro (...). A meta era: justiça para todos, paz, abolição de formas de governo injustas etc. Para alcançar objetivos tão nobres, viram-se obrigados a cancelar no percurso os fundamentos éticos, podendo inclusive recorrer ao terror como meio para alcançar o bem. (*Id.*, 2006a, pp. 11 e 12, grifos nossos)

Por outro lado, como se vê, o brasileiro ex-frei franciscano, Leonardo Boff, afirma que “a Teologia da Libertação é um grande esforço de uma parte dos cristãos de fazer do Evangelho e da fé cristã um fator de mobilização social”.⁸ Para ele:

a chave da Teologia da Libertação é o seu método, que a maioria esquece nessa discussão, **que é o de arrancar, não de uma encíclica, de uma página da Bíblia, de um credo qualquer da tradição, mas partir dos desafios da realidade, quais são as questões que os pobres levantam, que o Brasil suscita hoje.** As comunidades de base com seus movimentos sociais por casa, por terra, por saúde, por alfabetização, arrancar disso e, junto com a organização do povo, com a consciência que ele vai desenvolvendo, dizer como os cristãos podem dar um **primeiro impulso** nisso, o cristianismo como força que dá clareza, que dá motivação pra gente se empenhar pela justiça, pela transformação, porque a gente é herdeiro de alguém que foi prisioneiro político, que morreu na cruz e não velho na cama, que é Jesus. Então, é resgatar essa dimensão, essa densidade histórica, um sentido público, político. A Teologia da Libertação se articula com quem já está dando uma caminhada e tenta pensar a partir da prática. Por exemplo, o pessoal está lutando por terra, eu digo: "Vai ocupar uma terra aí". Então, os cristãos se reúnem e começam primeiro a ler o

⁸ http://carosamigos.terra.com.br/outras_edicoes/grandes_entrev/boff.asp, acessado em 11/02/2007, às 12h36min.

Êxodo, o povo que está no exílio sem terra, e quer a Terra Prometida. E eles dizem: "Não está em nenhum lugar da Bíblia que Deus deu a terra e a escritura para alguém, a terra é de todos, e Deus, o Senhor disse tudo". Então, quando vão conquistar a terra, o que significa? Que queremos trabalhar a terra para ter saúde, comida, a nossa casa. O sem-terra começa a pensar essa realidade e vê que o que temos é o contrário. A terra está na mão de alguns, impede a vida, impede a justiça, traz doença. Então temos de conquistar isso.⁹

Para Boff, a verdadeira doutrina, a que liberta, deve partir dos fundamentos da História, como uma solução para o seu próprio desenvolvimento. E a própria Igreja tem que se submeter às verdades que transcenderiam a defesa categórica dos seus fundamentos na tradição apostólica de Cristo.

O choque entre as duas visões consiste na diferença dos princípios. Para Ratzinger, a fé não pode, de maneira alguma, ser interpretada com princípios oriundos do marxismo, pois deveria ser alicerçada na Tradição, enquanto que para Boff o marxismo concede alguns norteamentos e bases para uma melhor interpretação da realidade. Desta forma, vê o ex-frei:

Um dos argumentos que o Ratzinger usou num encontro de teólogos alemães, e que deve ser tomado em consideração, foi: "O marxismo morreu como ideologia, morreu como força política organizadora dos Estados, mas ele sobrevive na Teologia da Libertação, que funciona como cavalo de Tróia para penetrar no meio dos pobres. Devemos redobrar a vigilância sobre essa teologia".¹⁰

Mas, além de uma interpretação e uma maior inclinação para os pobres, Boff também, desde cedo, teve a influência do seu pai, que nutria uma forte aversão ao clero, como diz:

Ele era extremamente libertário e gerou na família todo esse espírito. Por exemplo, ele dizia: "Deus inventou os padres, o sacerdócio. O diabo inventou o clero. O clero tem de ser enforcado com a tripa do último padre, porque a desgraça é o clero na Igreja". Então, ele já nos ensinava essas coisas desde pequeninos. Eu fui para o seminário dizendo: "Olha, o clero tem de ser enforcado".¹¹

⁹ http://carosamigos.terra.com.br/outras_edicoes/grandes_entrev/boff.asp, acessado em 11/02/2007, às 12h36min.

¹⁰ http://carosamigos.terra.com.br/outras_edicoes/grandes_entrev/boff2.asp, acessado em 11/02/2007, às 14h41min.

¹¹ http://carosamigos.terra.com.br/outras_edicoes/grandes_entrev/boff.asp, acessado em 11/02/2007, às 12h36min

Ele apostatou da Igreja católica e não segue mais o estado celibatário. Agora, critica a ICAR:

O cristianismo poderia ser uma escola de humanidade, de generosidade, de compaixão. Se transformou num reduto de machismo, de rigidez, de ideologia compacta. Isso tem de ser denunciado, não tem nada a ver com a tradição que vem de Jesus. É uma tradição libertária, não diz "eu sou tradição", diz "eu sou a verdade, eu sou luz".¹²

6.2 Tradição e marxismo

De fato, o embate entre Ratzinger e Leonardo Boff não é uma discussão entre a preferência ou não pelos pobres, mas a defesa ou não da Tradição. Pois, se a Teologia da Libertação se submetesse à Tradição ela perderia os seus elementos marxistas, contraditórios com a ortodoxia. O marxismo aparece não tanto como sustentáculo dessa Teologia, mas como a incompatibilidade das duas doutrinas. O marxismo para o Boff é como uma possibilidade de defender, de alguma forma, os ideais cristãos, sem estar ligado com a cristologia tradicional, uma vez que, desde a *Rerum Novarum*, fica claro que qualquer posição enraizada no espírito marxista é contrária à fé católica. (LEÃO XII, 2004, pp. 11, 19-22) Desta forma, há uma real incompatibilidade entre a Tradição da ICAR e a crítica marxista, que procura eliminar a validade da tradição ao criticar os dogmas e a religião, conforme os textos de Marx:

Vamos libertá-los das quimeras, das idéias, dogmas, seres imaginários, sob o jugo dos quais estão definhando. (...) Portanto, a moralidade, a religião, a metafísica, assim como todo o resto das ideologias e suas formas correspondentes de consciência, não conservem mais o seu semblante de independência. **Elas não possuem uma história, um desenvolvimento;** são os homens que, desenvolvendo suas produções materiais e seus intercâmbios matérias, alteram junto com tais processos sua existência real, seu pensamento e os produtos de seu pensamento. (MARX, *apud* MARCONDES, 2000, pp. 134-136, grifos nossos).

A Teologia da Libertação é a tentativa da substituição da Tradição Apostólica pela interpretação do materialismo histórico de Marx no cristianismo. Destarte, facilmente é possível confundir essa Teologia com a Tradição, pois, como o próprio Ratzinger disse: ambos possuem uma “raiz judaico-messiânica” e defendem uma “justiça para todos, paz, abolição de formas de governo injustas”. Por isso é preciso

¹² http://carosamigos.terra.com.br/outras_edicoes/grandes_entrev/boff2.asp

dizer que, apesar da harmonia de algumas partes dos dois conjuntos, eles não necessariamente são compatíveis, pois basta apenas um único contraditório para impedir a perfeita complementaridade dos conjuntos. Assim sendo, a divergência em relação à visão da Tradição como sucessão de Cristo e como alienação do homem são o suficiente para impossibilitar a harmonia dos conjuntos: a doutrina da ICAR e a Teologia da Libertação; conforme tentou defender Ratzinger.

Pode-se dizer que a Teologia da Libertação é considerada herética por Ratzinger, conforme dois aspectos: o princípio *sola scriptura* e o instrumento marxista. O primeiro nega o valor da tradição e a autenticidade da autoridade do papa; o segundo procura interpretar a História como uma constante luta de classes e como materialista, distante dos ideais, segundo a teologia romana, cristãos.

7. DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Trata-se de estudo da linha de pesquisa Comunicação, Diálogo Multicultural e Religioso do Núcleo de Estudos de Comunicação e Consciência-NETCCON.ECO.UFRJ a respeito da história das estratégias de comunicação da Igreja Católica Apostólica Romana-ICAR, em especial em relação ao diálogo inter-religioso, a partir do pensamento do atual papa Bento XVI e dos documentos pontifícios após o Concílio Vaticano II. A investigação de um mapeamento possível da história das estratégias de comunicação da ICAR determinou três grandes estratégias, assim aqui propostas: 1. “seja católico...ou morra como herege”; 2. seja católico...ou vá para o inferno; e 3. “seja católico...e seja feliz”. Neste quadro são investigadas as restrições da ICAR em relação à oração inter-religiosa e sua defesa da oração multi-religiosa e discute-se a possibilidade do diálogo quando uma das partes entende deter a verdade absoluta.

Analisa-se em seguida o posicionamento de Bento XVI em um discurso Logocêntrico, as condições deste discurso e a sua relação com aqueles que negam o *Logos*. E faz-se uma investigação na história da comunicação da Igreja através do estudo de caso do *O livro do gentio e dos três sábios* do filósofo e teólogo medieval Raimundo Lúlio, para analisar os pormenores desta forma de diálogo e a relação da doutrina e a comunicação.

7.1 Bento XVI e a sociedade pluralista

O papa Bento XVI, em uma entrevista ainda como cardeal Ratzinger em 1984, reconheceu que o catolicismo (e o cristianismo em geral) exerce menor influência na contemporaneidade se comparado com a Idade Média e a Moderna: “Os cristãos são novamente minoria, mais do que jamais o foram desde o final da Antiguidade” (RATZINGER, 1985, p. 16). Para ele esta situação mostra que o Concílio Vaticano II não teve uma eficácia imediata:

Esperava-se um impulso à frente [em relação ao Concílio Vaticano II], e, no entanto, o que se viu foi um progressivo processo de decadência que veio se desenvolvendo, em larga medida, sob o signo de um presumido “espírito do Concílio” e que, dessa forma, acabou por desacreditá-lo. (*Ibid.*, p. 17)

Além de admitir tal tendência, o papa reconhece que ela se dá no quadro da consolidação de uma sociedade pluralista:

Enquanto antes do advento do Iluminismo havia uma espécie de osmose entre a Igreja e o Estado, entre fé e cultura, moralidade e lei, a partir do século XVIII essa relação foi notavelmente modificada. O resultado é a transição de uma sociedade sacral para uma sociedade pluralista ou, como se deu em alguns casos, para uma sociedade secular. Os modelos de pensamento e de ação, os chamados “paradigmas” de ação e de avaliação mudam. Transição similar tem um impacto direto sobre os juízos morais, mesmo que esse influxo de modo algum justifique uma idéia relativista dos princípios morais ou da natureza da moralidade em si. (*Id*, 2000, p. 47)

No mesmo sentido, ocorreu o diálogo que o cardeal Ratzinger manteve com o filósofo Jürgen Habermas em Munique a convite da Academia Católica da Baviera. Ambos procuraram responder à pergunta sobre os fundamentos de uma ordem social baseada na liberdade e na paz: Como evitar que a modernização perca o rumo? A religião pode estabelecer limites à razão – e o inverso, é válido?

A interculturalidade me parece ser hoje uma dimensão que não pode faltar na discussão sobre as questões básicas da condição humana. Ela não pode ficar restrita nem ao interior do cristianismo, nem à tradição racionalista do ocidente, apesar de ambos se considerarem universais em seu autoconceito, e talvez de *iure* o sejam. Mas de fato ambos precisam reconhecer que são aceitos e compreendidos somente em algumas partes da humanidade. (HABERMAS e RATZINGER, 2007, p. 82)

7.2 O perdão como princípio do diálogo

Conforme artigo anterior (VEIGA; REFKALEFSKY, 2007), não há diferença em relação ao aspecto doutrinal entre o papa João Paulo II e Bento XVI. Assim, a voz do segundo é apenas a continuidade da do primeiro. João Paulo II afirmou em sua encíclica o que também Paulo VI (o papa do final do Concílio Vaticano II 1962-65) já havia dito de forma menos solene no discurso de abertura da segunda sessão do Concílio Vaticano II: o pedido de perdão da Igreja Católica dirigido ao mundo, naquele momento Paulo VI

“pede perdão a Deus [...] e aos irmãos separados” do Oriente que se sentiram ofendidos “por nós” (Igreja Católica) e se declara disposto, de sua parte, a perdoar as ofensas recebidas. Na ótica de Paulo VI, o pedido e o oferecimento de perdão referiam-se exclusivamente ao pecado da divisão entre os cristãos e supunham reciprocidade. (RATZINGER, 2000, p. 14)

Como se vê o papa Paulo VI referia-se aos conflitos anteriores e posteriores ao cisma do século XI com a Igreja ortodoxa. O primeiro pedido na história de perdão da Igreja, dirigido à humanidade, foi feito por João Paulo II, na encíclica *Tertio Millennio Adveniente*, em 1994:

Assim, quando o segundo milênio já se encaminha para o seu termo, é justo que a Igreja assuma com maior consciência o peso do pecado dos seus filhos, recordando todas aquelas circunstâncias em que, no arco da história, eles se afastaram do espírito de Cristo e do seu Evangelho, oferecendo ao mundo, em vez do testemunho de uma vida inspirada nos valores da fé, o espetáculo de modos de pensar e agir que eram verdadeiras *formas de antitestemunho e de escândalo*. (JOÃO PAULO II, 2000a, p. 46)

Reconhecendo que a Igreja pôde e pode cometer muitos erros (que serão expostos), Bento XVI recorda a dupla natureza da Igreja: santa e pecadora: “Desse modo, a recordação dos escândalos do passado pode ser obstáculo ao testemunho da Igreja de hoje e o reconhecimento das culpas atribuíveis aos filhos da Igreja de ontem pode favorecer a renovação e a conciliação no presente.” (RATZINGER, 2000, p. 18) No mesmo sentido, João Paulo II já propunha o que ele chama de uma “purificação da memória” a partir do pedido de perdão da Igreja pela humanidade:

Enquanto tal, a purificação da memória requer “um ato de coragem e de humildade no reconhecer as faltas cometidas por aqueles que levaram e ainda levam o nome de cristãos” e se funda na convicção de que “pelo vínculo que, no corpo místico, nos une uns aos outros, (...) carregamos o peso dos erros e das culpas daqueles que nos precederam” (JOÃO PAULO II *apud* RATZINGER, 2000, p. 9)

Parece não haver, portanto, um temor da Igreja para com os estudos históricos dos seus erros:

[A Igreja] não teme a verdade que emerge da história e está pronta a reconhecer os erros, onde devam ser reconhecidos, sobretudo quando se trata do respeito devido às pessoas e às comunidades. Ela se inclina a desconfiar das sentenças generalizantes de absolvição ou de condenação acerca das várias épocas históricas. *Confia a investigação do passado à paciente e honesta reconstrução científica*, livre de preconceitos de tipo confessional ou ideológico, tanto no que diz respeito às imputações que lhe sejam feitas, como pelos prejuízos a ela infligidos. (*Ibid.*, p. 44, grifos nossos)

Mas, afinal, quais são esses erros? Serão expostos. Pode-se em geral dividir os erros em: a Inquisição, as Cruzadas e as Missões indígenas e a escravidão dos negros.

7.3 As três estratégias de comunicação da ICAR

Na História da Igreja identifica-se três formas distintas de estratégias de comunicação, todas elas construídas para levar a cabo a evangelização, entendida pela ICAR como sua “missão essencial”, como ressalta em 1975, 10 anos após o Concílio Vaticano II (1962-65), o papa Paulo VI:

“Nós queremos confirmar, uma vez mais ainda, que a tarefa de evangelizar todos os homens constitui a missão essencial da Igreja”; tarefa e missão, que amplas e profundas mudanças da sociedade atual tornam ainda mais urgentes. Evangelizar constitui, de fato, a graça e a vocação própria da Igreja, a sua mais profunda identidade. Ela existe para evangelizar, ou seja, para pregar e ensinar, ser canal do dom da graça, reconciliar os pecadores com Deus e perpetuar o sacrifício de Cristo na santa missa, que é o memorial da sua morte e gloriosa ressurreição (PAULO VI, 2006, pp. 17 e 18)

O papa Bento XVI continua nesta direção através de maneira mais ligada ao diálogo e menos à conversão de forma violenta. Estas três formas podem ser caracterizadas e resumidas da seguinte maneira:

- 1) Seja cristão ou morra como um herege;**
- 2) Seja cristão ou vá para inferno;**
- 3) Seja cristão e seja “feliz”.**

Agora trata-se explicar cada uma destas formas de comunicação que propomos para uma compreensão mais ampla da ICAR do ponto de vista de nossa especificidade científica. Cada uma delas tem o seu tempo histórico mas as três por vezes coexistiram.

De maneira geral as três primeiras são experiência de informação, no sentido de Marcio Tavares d’Amaral, pois trata-se de convencimento do outro, neste caso de convencimento extremo, pois utiliza-se da degradação da pessoa, da tortura e da morte em condições brutais. Na terceira estratégia esboça-se uma tentativa de *experiência de comunicação*, também no sentido de Amaral, ou seja, aquela que se dá entre os falantes, e por isto é livre e surpreendente.

7.3.1 Estratégia 1 - “Seja cristão, ou morra como um herege”

Em que consiste a primeira estratégia? Há uma condição absoluta e uma opção; ou o retorno ao cristianismo ou a morte como um apóstata, que negou a fé. Esta é uma violência máxima, quando a vida é violentada *in totum* sob a motivação espúria da opção religiosa. Não há, como fundamento desta estratégia, a possibilidade de um dia uma pessoa ser cristão e no outro abdicar da fé. Nada há, a não ser o destino absoluto e único de ser cristão. Trata-se de uma evangelização brutal.

Esta estratégia é encontrada com maior frequência na Inquisição que começou no século XIII, no ano de 1229, e encerrou-se oficialmente apenas em 1908, e nas Cruzadas.

Inquisição

Começa-se com a Inquisição, talvez o maior exemplo experiência de informação. A Inquisição foi oficializada por Gregório IX, em 1229, no Concílio de Toulouse, através da criação do Tribunal do Santo Ofício, e só terá realmente fim em 1908, por influência da imagem pública ferida pelo movimento *modernista* de teologia iniciado no século XIX, que fazia fortes críticas à Igreja católica, aos seus dogmas e sobretudo à infalibilidade papal. Mas, mesmo antes de Gregório a Igreja já perseguia os hereges, de forma menos institucionalizada:

No século XI, a Igreja começou a tomar medidas mais enérgicas, em especial com relação aos cátaros¹³ que nessa época começavam a difundir intensamente as suas doutrinas. Mesmo assim ainda hesitava em adotar providências mais extremas, pois dificilmente elas poderiam harmonizar-se com a caridade tão apregoada pelo cristianismo. (FALBEL, 2005, p. 15)

Para assumir a estratégia “Seja Cristão ou morra como herege”, a Igreja procurou justificar tais punições com o apoio exegético da Bíblia, para consolidar as bases de tal Tribunal. Na qualidade de um dos principais pensadores que deu base teológica à Inquisição, Tomás de Aquino, que viveu no século XIII, afirma:

É muito mais grave corromper a fé, que é vida da alma, do que falsificar a moeda, que é um meio de prover a vida temporal. Se, pois, os falsificadores de moedas e outros malfetores são, a bom direito, condenados à morte pelos príncipes seculares, com muito mais razão os hereges, desde que sejam comprovados tais, podem não somente ser excomungados, mas também em

¹³ Seguidores de uma forma de sincretismo cristão, gnóstico e maniqueísta, manifestado num extremo ascetismo.

toda justiça ser condenados à morte (TOMÁS DE AQUINO *apud* BETTENCOURT, pp. 21-23).

Sobre o mesmo, alguns historiadores cogitam um vínculo da Inquisição com o Direito Romano: “Essas punições podem ter uma origem longínqua, remontando à legislação de Diocleciano que as estabeleceu durante sua luta contra os maniqueus bem como contra os cristãos, perseguidos cruelmente pelo imperador romano” (FALBEL, 2005, p. 16).

Quanto à heresia “é possível explicar a crueldade das perseguições aos heréticos pelo fato da heresia ser considerada o maior dos delitos e, em consequência, o castigo deveria ser terrível e sensacional para servir de exemplo aos demais” (*Ibid.*, p. 16).

Os documentos da Inquisição descrevem a meticulosidade com que se observavam as sutilezas legais da tortura, como se pode ver em um exemplo da Inquisição tardia, de 1744, na França. Desta forma,

O Doutor e Cirurgião e os outros Ministros da Tortura aproximaram-se do Banco, onde prestaram o juramento dos Santos Evangelhos, nos quais puseram as mãos, e prometeram fiel e verdadeiramente cumprir seus deveres, e então se ordenou que a tortura prescrita para o acusado fosse executada, e despido das roupas que pudessem impedir a execução apropriada da tortura, ele foi colocado no ecúleo¹⁴ e começaram a prendê-lo, e ele foi informado por mim, o escrivão, de que se morresse durante a operação, ou se se quebrasse um membro, ou se ele perdesse algum dos sentidos, a culpa seria dele, e não dos Senhores Inquisidores (VATCHER *apud* BAIGENT e LEIGH, 2001, p. 188).

Expõe-se agora, segundo o historiador católico Daniel-hops, as formas de tortura de maneira mais detalhada:

Geralmente, os inquisidores escolhem entre quatro suplícios. O das vergastadas – a simples flagelação – é considerado o mais benigno. O cavalete é pior, pois consiste em imobilizar o homem sobre uma peça triangular de madeira, com os quatro membros amarrados por cordas a um aparelho movido a manivela, cujo menor movimento lhe desloca as articulações. A estrapada é uma espécie de jogo horrível, em que o acusado, preso como um frango que vai ser assado, é içado por uma corda até o cimo de um poste muito alto, de onde é precipitado várias vezes até poucos centímetros do chão. Por fim, na tortura por meio de carvões incandescentes, não há necessidade de precisar em que consiste o suplício. (...) Tudo isto é horrível, e mais horrível ainda pelo aparato de justiça que acompanha essas crueldades, pela presença desses monges que espiam as confissões, desses notários que as registram por escrito. (DANIEL-ROPS, 1993, p. 611)

¹⁴ Instrumento de tortura que prende o indivíduo e atua como uma pressão em sentido contrário sobre os seus membros.

Para se ter uma noção da quantidade de pessoas consideradas hereges pelo inquisidor, examina-se os dados relativos a Bernardo Guy, religioso francês da ordem dominicana, considerado um dos maiores inquisidores: “Em 930 sentenças que Bernardo Guy pronunciou em quinze anos, houve¹⁵ 139 absolvições, 132 penitências canônicas ou imposições de cruz, 152 obrigações de peregrinação 307 prisões e 42 ‘entregas ao braço secular’”. (*Ibid.*, p. 613) A “entrega ao braço secular” significa a condenação do indivíduo à morte, o que, na maioria dos casos, acontecia através da fogueira.

A ICAR reconhece a patologia destas atitudes e considera a forte ligação entre a política e a religião na caça aos hereges, sobretudo neste caso, as bruxas, como consequência do enfraquecimento da fé: “Sabemos que a religião política se transformou num instrumento de destruição e de opressão; conhecemos patologias na própria religião cristã” (RATZINGER, 1997, p. 20).

Na Espanha, por exemplo, a Inquisição possuiu uma influência muito mais política do que religiosa. Isto é, estava submetida mais aos reis da Espanha do que diretamente ao papado:

Ao contrário destas [das manifestações de outros lugares], porém, a espanhola não era um instrumento do Papado. Prestava contas diretamente a Fernando e Isabel¹⁶. Como os domínios dos monarcas espanhóis compreendiam uma espécie de teocracia, com a Igreja e o Estado atuando conjugados, a Inquisição espanhola era tanto um adjunto da Coroa quanto da Igreja. Funcionava como um instrumento não só de ortodoxia eclesiástica, mas também de política real. Falando aos novos Inquisidores instalados em Aragão, disse-lhes Fernando: “Embora vós e os outros desfruteis do título de inquisidor, fomos eu e a rainha que vos nomeamos, e sem nosso apoio muito pouco podeis fazer. (BAIGENT e LEIGH, 2001, p. 81)

Como se sabe, a estratégia era de convencer através da violência, desde a fase de investigação da possível heresia até a execução do condenado e, desta forma, afirma o historiador Daniel-Hops:

A forma comum de execução era a fogueira, essa pena que os imperadores romanos tinham inventado contra os maniqueus, que Roberto o Piedoso tinha ressuscitado no famoso processo de Orléans, e que se incorporara tão bem aos

¹⁵ Dos registros aos quais este historiador teve acesso.

¹⁶ Fernando de Aragão e Isabel de Castela, no século XV, presidiram como governantes conjuntos o que era um reino unificado que geraria a Espanha.

costumes que a maior parte dos tratados jurídicos e das Constituições a citavam como normal (DANIEL-ROPS, 1993, p. 612).

Vale lembrar que a Inquisição se voltava somente para os cristãos batizados, não para os não-cristãos, como os muçulmanos. Um exemplo disto foi a proposta feita a um dos maiores inquisidores, Tomás de Torquemada (1420-1498):

Em dada ocasião, foi levada ao Conselho régio da Inquisição a proposta de se impor aos muçulmanos ou a conversão ao Cristianismo ou o exílio. Torquemada opôs-se a essa medida, pois queria conservar o clássico princípio de que ao conversão Cristianismo não pode ser extorquida pela violência; por conseguinte, a Inquisição deveria restringir sua ação aos cristãos apóstatas; estes, e somente estes, em virtude do seu Batismo, tinham um compromisso com a Igreja Católica. (BETTENCOURT, 2003, p. 40)

Cruzada

A cruzada foi um movimento militar, realizado sobretudo por cristãos, que partia da Europa Ocidental com o objetivo de colocar a Terra Santa (nome pelo qual os cristãos denominavam a Palestina) e a cidade de Jerusalém sob a soberania dos cristãos. Este movimento estendeu-se entre os séculos XI e XIII, época em que a Palestina estava sob controle dos turcos muçulmanos. A primeira cruzada começou no ano de 1095 e oficialmente acabou com o total de nove em 1291. Bernardo de Clairvaux, uma das maiores personalidades em assuntos religiosos e profanos do século XII, dizia que nenhum cristão poderia ser acusado de pecado pela morte dos islâmicos nas cruzadas, antes teriam grande glória:

Os soldados de Cristo combatem seguros nas batalhas do Senhor, sem temor algum por pecar ao por-se em perigo de morte e por matar o inimigo. Para eles, morrer ou matar por Cristo não implica criminalidade alguma e reporta a uma grande glória (...) o soldado de Cristo mata com segurança de consciência e morre com mais segurança ainda. (BERNARDO DE CLAIRVAUX *apud* COSTA, 2000, p. XXX)

Mas além dos motivos, pode-se dizer, acentuadamente religiosos, também houve fortes motivos econômicos e políticos:

Quanto aos que corresponderiam ao apelo de Clermont [da primeira cruzada], seria com certeza exagerado admitir que todos o fariam com um entusiasmo absolutamente desinteressado. Sem dúvida alguma, houve causas mais terra-aterra que também intervieram. Urbano II, no seu discurso, aludiu a uma: o superpovoamento de um país como a França, onde não havia lugar suficiente

para as numerosas crianças que ali nasciam. Houve também, no plano econômico, o desejo de trazer para o Ocidente os recursos de ouro e de produtos preciosos que pareciam ser a grande riqueza do Oriente. Os grandes portos italianos de Gênova, Pisa e Veneza não perderiam de vista este ponto, e haverá na história da Cruzada um aspecto marítimo e mercantil que, embora pouco edificante, não deverá ser desprezado. Mas os jovens barões e os filhos segundos pobres não alimentariam, com vivo apetite, a esperança de encontrarem em terras muçulmanas os feudos que o avaro destino lhes recusava na Europa? Acrescente-se a isto o gosto da aventura, a necessidade de sair de um universo estreito e a eterna miragem do Oriente – sem esquecer a das longínquas princesas –, e teremos quase todas as causas humanas, demasiado humanas, da Cruzada. (*Ibid.*, p. 483)

7.3.2 Estratégia 2 - “Seja cristão, ou vá para o inferno”

A segunda estratégia, que ocorre com as Missões Indígenas e a Escravidão Negra não é, se assim for possível dizer, uma forma tão brutal de violência física, como a primeira, mas funda-se igualmente em uma estratégia terrivelmente ofensiva por parte da Igreja, pois insiste de maneira sistemática em não deixar espaço para a pluralidade e a diferença, o que contraria até mesmo o que afirma o papa Paulo VI, em relação à sua preocupação e o cuidado da difusão do Evangelho:

Um outro sinal deste amor é a preocupação por não ferir a outro, sobretudo se esse outro é débil na sua fé, com afirmações que podem ser claras para os iniciados, mas para os simples fiéis podem tornar-se fonte de perturbação e de escândalo, como se fosse uma ferida na alma. (PAULO VI, 2006, p. 109)

Missões

Em relação às Missões, havia uma certa indiferença do papado, pelo menos inicialmente, sobre as relações com o novo Mundo, pois as maiores preocupações se inclinavam para os problemas da Igreja na Europa:

Os papas do Renascimento, como os Borgias, mais interessados em assuntos terrenos que nos espirituais, preocupavam-se, sobretudo, com o engrandecimento de suas famílias, com a política européia, com a ameaça dos turcos no Mediterrâneo e nos Bálcãs e, depois de 1517, com a ascensão do protestantismo. Certamente não se importavam nem um pouco com a evangelização de terras distantes e desconhecidas situadas além da fronteira da Cristandade. Sucessivos Vigários de Cristo não viram nenhuma mal em deixar que os monarcas espanhóis arcassem com as despesas de manutenção da Igreja militante no além-mar em troca do privilégio de controlá-la. (BOXER, 2007, p. 99)

Comandada sobretudo pelos reis de Portugal e Espanha, as Missões procuraram controlar toda a manifestação de culto de outras religiões:

O procedimento mais comum era a repressão ou expulsão dos sacerdotes indígenas, a destruição de templos “pagãos”, astecas, maias, hindus ou budistas; a interdição ou destruição pelo fogo de todos os textos sagrados nativos e a proibição de todas as formas de procissão, rituais e serviços religiosos, exceto os da Igreja católica, ou o que pudesse ser tolerado, muito a contragosto, em recintos privados (como, eventualmente, as cerimônias hindus de casamento). (*Ibid.*, p. 95)

E dificultou ou impediu (o que variou conforme o local e a época) a divulgação pela imprensa e livros de pensamentos contrários aos seus. No Brasil, por exemplo, Portugal impediu a imprensa local até a vinda da família real portuguesa em 1808, e, mesmo assim, só permitiu com submissão à censura (LUSTOSA, 2004).

Houve a preocupação de evitar a divulgação e, até mesmo, distorcer a realidade aos seus convertidos em potencial sobre alguns acontecimentos inconvenientes ou idéias nocivas que questionassem a validade ou a credibilidade dos ensinamentos dos missionários:

Assim, os livros de geografia que os jesuítas publicaram no final da era Ming, na China, reeditados e divulgados até meados do século XIX, evitaram toda menção à Reforma e às guerras religiosas que ocorriam na Europa naquele tempo. Esses livros “falseados” com esmero davam a impressão de que a Europa era uma região pacífica e extremamente culta, sobre a qual um pontífice romano bondoso exercia uma autoridade incontestada. Não se podia esperar que missionários europeus, submetidos, eles próprios, a uma rígida censura da palavra escrita na Espanha e em Portugal, disseminassem nas suas missões fatos e idéias que eram anátemas em seus países de origem. (BOXER, 2007, p. 83)

Escravidão

A Igreja através de numerosos documentos se refere sobre o assunto :

Só no primeiro século após os descobrimentos, a Igreja Católica, através dos seus Papas, emitiu um total de 839 documentos (...) tratando do assunto, e procurando resolvê-lo de acordo com a moral cristã. Vejamos uma breve relação: Alexandre VI (1492-1503): 6 documentos; Júlio II (1503-1513): 11 documentos; Leão X (1513-1521): 30 documentos; Adriano VI (1522-1523): 2 documentos; Clemente VII (1523-1534): 78 documentos; Paulo III (1534-1549): 255 documentos; Júlio III (1550-1555): 55 documentos; Paulo IV (1555-1559): 1 documento; Pio IV (1559-1565): 16 documentos; Pio V (1566-1572): 84 documentos; Gregório XIII (1572-1585): 155 documentos; Sixto V (1585-1590): 102 documentos; Gregório XIV (1590-1591): 44 documentos. (FAUSTINO, 2000, p. 57)

Uma das bulas de maior importância foi a *Sublimis Deus* de Paulo III de 1537, mas não causou tanto impacto como afirma Boxer:

Poderiam nos levar a crer que, embora visasse principalmente à escravização indígena, a carta papal também se referisse aos africanos e asiáticos. Uma passagem da bula diz o seguinte: “Os ditos índios e todos os demais povos que venham a ser descobertos por cristãos não devem ser privados de sua liberdade nem do domínio de suas coisas, mesmo que não pertençam à religião de Jesus Cristo”. Mas nem o papa nem o reino de Castela ou o de Portugal fizeram ilações a partir dessa bula. (BOXER, 2007, p. 45 e 46)

Com o decorrer dos séculos a Igreja confirmou a condenação à escravidão:

Urbano VIII, no dia 22 de abril de 1639, renova essas disposições com palavras ainda mais fortes e reprova sobretudo a escravidão negra.

EM 1740, o Papa Bento XIV condena com a excomunhão “todos os que detivessem, vendessem, comprassem, maltratassem escravos, ou reduzissem africanos à escravidão”.

E, em 1839, o Papa Gregório XVI torna a condenar o escravismo com palavras que ninguém de boa fé pode qualificar de omissas. Vale a pena transcrever alguns trechos: “Acreditamos corresponder à nossa pastoral solicitude fazer todos os esforços para afastar os cristãos do tráfico que estão fazendo com os negros e com outros homens, sejam de que espécie forem”. (FAUSTINO, 2000, p. 59)

Mas, mesmo com todos estes e outros documentos e declarações contra a escravidão, a Igreja, como se sabe amplamente, continuou como uma instituição escravocrata, possuindo escravos e realizando o tráfico:

A própria Igreja continuou a ser uma grande instituição escravocrata nos impérios coloniais ibéricos. E não só isso como durante séculos, os estipêndios do bispo e o empreendimento eclesiástico em Angola foram financiados com a renda decorrente do comércio escravista. Escravos negros eram empregados nas plantações de açúcar dos jesuítas na América espanhola e portuguesa, assim como em seu serviço doméstico nessas regiões e nas Filipinas, além das colônias portuguesas da Ásia e da África. (BOXER, 2007, p. 46)

7.3.3 Estratégia 3 – “Seja católico e seja feliz”

Diante destas estratégias e da reação da humanidade contra estes crimes, a ICAR hoje intenta abandonar a violência que a orientou nas duas estratégias anteriores e parece assumir uma estratégia de comunicação guiada pelo slogan “seja católico e seja feliz”, com a qual procura investir na propaganda pelo exemplo.

Desta forma, Bento XVI não deseja passar mais a imagem de um cristão entristecido e atormentado pelo medo do “inferno”, mas sim de quem alegremente se dirige para o “céu”. A passagem do “inferno ao céu” se mostra como o novo foco da estratégia de comunicação da Igreja Católica. A propaganda da ICAR passa a ser a do bom exemplo dos seus fiéis, como foi dito, que procuram seguir Cristo, como um verdadeiro e sincero testemunho do catolicismo:

E esta Boa Nova há de ser proclamada, antes de mais, pelo testemunho. Suponhamos um cristão ou grupo de cristãos que, no seio da comunidade humana em que vivem, manifestam a sua capacidade de compreensão e de acolhimento, a sua comunhão de vida e de destino com os demais, a sua solidariedade nos esforços de todos para tudo aquilo que é nobre e bom. Assim, eles irradiam, de modo absolutamente simples e espontâneo, a sua fé em valores que estão para além dos valores correntes, e a sua esperança em qualquer coisa que se não vê e que não se seria capaz sequer de imaginar. Por força deste testemunho sem palavras, estes cristãos fazem aflorar no coração daqueles que os vêem viver, perguntas indeclináveis: Por que é que eles são assim? Por que é que eles vivem daquela maneira? O que é – ou quem é – que os inspira? Por que é que eles estão conosco? (PAULO VI, 2006, pp. 26 e 27)

A ICAR retorna, portanto, ao marketing boca a boca, do contato singular com cada católico e não-católico, como já faziam os primeiros cristãos, nos primeiros tempos depois de Cristo, quando ser cristão era o mesmo que se dispor a ser perseguido, conforme o capricho do imperador romano. Os que não foram mortos sobreviveram no fulgor do cristianismo na pré-disposição para a morte, o que mostra a capacidade de estratégia de comunicação boca a boca e do exemplo de vida para mostrar a convicção o que se tem.

7.4 O diálogo inter-religioso e a questão da oração multirreligiosa

A partir do que foi dito até aqui, o papa Bento XVI sintetiza uma nova estratégia de comunicação entre os católicos e os seguidores das outras religiões. Há uma ênfase maior na comunicação, mas ao mesmo tempo permanece a insistência na evangelização, que se quer obter agora pelo exemplo, o que mantém a ICAR diante do desafio de como

dialogar se a pessoa entra em diálogo certa de que tem uma verdade maior ou mais verdadeira do que a do outro, do interlocutor. Ou, melhor, de que uma doutrina é melhor do que a outra. Daí a insistência da ICAR em recusar o radical *inter* e preferir o radical *multi*.

Mas agora há pelo menos uma disposição nominal para o diálogo, ainda mais se se lembrar das estratégias anteriores, por exemplo conforme documento da Igreja Católica do Secretariado para os Não-Cristãos,

o diálogo é, acima de tudo, um estilo de ação, uma atitude e um espírito que guia o comportamento. Implica atenção, respeito e acolhimento para com outro, a quem se reconhece espaço para a sua identidade pessoal, para as suas expressões, os seus valores. Tal diálogo é a norma e o estilo necessários de toda a missão cristã e de cada uma das suas partes, quer se trate das simples presença e testemunho, ou do serviço, ou do próprio anúncio direto (CJV 787, parágrafo). Uma missão que não fosse permeada pelo espírito dialogal estaria contra as exigências da verdadeira humanidade e contra as indicações do Evangelho. (ARINZE, 2003, p. 16)

Se o diálogo inter-religioso pode ser estudado sob o ponto de vista da argumentação doutrinária e teológica ou sob o ponto de vista da oração, trata-se aqui da proposta do papa relativa ao diálogo inter-religioso sobre este segundo aspecto, de acordo com o qual existem a oração multirreligiosa e a oração inter-religiosa que são radicalmente distintas, como será visto.

O papa recorda dois encontros promovidos pela Igreja de Roma, em 1986 e 2002, em Assis, nas jornadas mundiais de oração pela Paz, para promover a oração multirreligiosa, com adeptos de diversas comunidades religiosas. (RATZINGER, 2007a, p. 100).

Estes encontros admitem a singularidade de cada religião em seu próprio universo de significados, com a possibilidade de orar juntos. A verdade de cada religião não é assim questionada como verdade, mas admitida *a priori* como possibilidade de verdade pelo outro.

A ICAR entende que para existir um verdadeiro diálogo inter-religioso sob a forma da oração multirreligiosa são necessárias duas condições básicas:

1- Tais manifestações não podem se dar como caso normal da vida religiosa, mas unicamente como sinal, em situações extraordinárias, nas quais se eleve um clamor em comum de angústia, que comova ao mesmo tempo o coração dos homens e o coração de Deus.

2- O acontecimento necessita ser tão claro em si mesmo e diante do mundo que não se converta em uma demonstração de relativismo, pois assim perderia seu sentido (*Ibid.*, pp. 101 e 102).

A excepcionalidade e a clareza, segundo Bento XVI, são elementos necessários para esta forma de diálogo. Deve-se estabelecer cuidadosamente para as mídias o que acontece e não acontece. Deve-se negar a existência das religiões como um todo único e idêntico fundamentalmente; deve-se negar que existe exatamente uma idéia comum de Deus, da fé; e deve-se afirmar as diferenças internas. É por isto que para ele os representantes devem se reunir para revelar um anseio comum em um mesmo momento, mas em lugares separados e cada um à sua maneira e a celebração da oração deve ocorrer no próprio ritual de culto.

O radical *inter* revela uma idéia de que há a possibilidade do comum e evidencia a necessidade e/ou possibilidade de uma doutrina comum.

Por isto a ICAR estabelece três condições:

1- Unanimidade sobre quem ou o que é Deus e, portanto, unanimidade fundamental sobre o que é orar: processo dialógico no qual eu me dirijo ao Deus único, que é capaz de ouvir e atender. (...) É necessário também estar claro que Deus é “pessoa”, quer dizer, é capaz de conhecer e amar; que tem o poder de me ouvir e responder; que é bom e é a norma do bem, e que o mal não tem lugar nele.

2- Como norma do que podemos corretamente implorar a Deus, a fim de orar de uma maneira digna de Deus, considero aqui as petições do Pai Nosso: nelas é claramente visível quem e como é Deus, e quem somos nós mesmos.

3- Tudo tem de realizar-se de tal maneira, que a interpretação falsa, relativista, da fé e da oração não encontre nenhum ponto de apoio. Esse critério se refere não somente aos cristãos, que não devem ser levados ao erro, mas também aos não cristãos, nos quais não se deve suscitar a impressão de que as “religiões” são intercambiáveis. (*Ibid.*, pp. 102 e 103)

Trata-se portanto do desafio de como encontrar o significado compartilhado, o *inter* que é a cola ou o amálgama que mantém juntas as pessoas e as sociedades, como argumenta Bohm:

Discutamos agora o diálogo. Qual é a sua natureza? Dou à palavra “diálogo” um significado diverso do comumente utilizado. Com frequência, a etimologia das palavras ajuda a conhecer seu significado mais profundo. “Diálogo” vem do grego *diálogos*. *Logos* significa “palavra” ou, em nosso caso, poderíamos dizer “significado da palavra”. E *dia* significa “através” – e não “dois”, como parece. O diálogo pode ocorrer com qualquer número de pessoas, não apenas com duas. Mesmo uma só pessoa pode ter o sentimento dialógico dentro de si, se o

espírito do diálogo estiver presente. O retrato ou a imagem sugerido por essa derivação é o de uma *corrente de significados* que flui entre nós e por nosso intermédio; que nos atravessa, enfim. Esse fato tornará possível o fluxo de significados na totalidade do grupo, e daí podem emergir compreensões novas. Trata-se de algo inédito, que pode não estar presente no ponto de partida. Esse significado compartilhado é a “cola” ou “amálgama” que mantém juntas as pessoas e as sociedades (BOHM, 2005, pp. 33 e 34)

Pode-se, continuando com Bohm, compreender o objetivo do diálogo:

O objetivo do diálogo não é analisar as coisas, ganhar discussões ou trocar opiniões. Seu propósito é suspender as opiniões e observá-las – ouvir os pontos de vista de todos, suspendê-los e a seguir perceber o que tudo isso significa. Se pudermos perceber o que significam todas as nossas opiniões *compartilharemos um conteúdo comum*, mesmo se não concordamos completamente. Pode resultar que os conteúdos não sejam importantes – pode se tratar apenas de pressupostos. Mas se pudermos examinar todos eles, seremos capazes de nos mover de maneira criativa em direções diferentes. (*Ibid.*, p. 65)

Para compreender melhor a visão do papa sobre o diálogo, ele expõe três visões cristãs sobre a salvação das almas: o exclusivismo, o inclusivismo e o pluralismo.

No exclusivismo, somente um grupo de cristãos se salvam, os cristãos que obedecem aos preceitos desta determinada religião, o resto não, independente das suas ações. No inclusivismo, todos podem se salvar se obedecerem aos preceitos de uma religião que é tomada como referência para todas as outras, no caso da ICAR, claro, o catolicismo, e os outros das outras religiões podem também se salvar, na medida em que obedecem os preceitos da religião que é tomada como ponto de referência, como dito: a salvação é feita na medida em que o fiel de qualquer religião participe daquilo que há de bom da religião referencial. Já o pluralismo defende que todos podem se salvar na religião onde estão, independente do credo da própria religião, basta uma inclinação voluntária e uma boa relação psicológica para a salvação do indivíduo.

A visão de Bento XVI é inclusivista. Para ele a salvação vem apenas de Cristo e o que há de bom nas outras religiões é a verdade de Cristo de forma parcial:

Os fiéis [católicos] não podem, por conseguinte, imaginar a Igreja de Cristo como se fosse a soma – diferenciada e, de certo modo, também unitária – das Igrejas e Comunidades eclesiais; nem lhes é permitido pensar que a Igreja de Cristo hoje já não exista em parte alguma, tornando-se, assim, um mero objeto de procura por parte de todas as Igreja e Comunidades. Os elementos desta Igreja já realizada existem, reunidos na sua plenitude, na Igreja Católica e, sem essa plenitude, nas demais Comunidades. (RATZINGER, 2005a, p. 32)

E desta forma ele comenta as três visões da salvação:

O exclusivismo, como negação da salvação a todos os não cristãos, com certeza não é mais defendido por ninguém. (...) Portanto, com respeito à questão acerca do relacionamento da fé cristã com as religiões do mundo, subsistem essencialmente apenas duas posições: o inclusivismo e o pluralismo. Por outro lado, tornou-se freqüente rejeitar o “inclusivismo” como uma espécie de imperialismo cristão, como uma arrogância ante as demais religiões: não seria certo considerar que as religiões se orientam todas finalmente para Cristo, apropriando-se assim delas em sentido cristão. (...) Quem quiser tirá-la estará negando aos cristãos o direito à sua fé e crença em que tudo foi criado com vistas a Cristo. (...) [O pluralismo relativista está bem caracterizado pelo] monismo espiritual da Índia – a mística da identidade, tal como a formulou classicamente Radhakrishnan pela primeira vez – vê-se a si mesmo como o caminho transcendente: somente ele pode oferecer espaço a todas as outras religiões, deixá-las permanecer no seu significado simbólico, segundo parece, e ao mesmo tempo as transcende chegando a uma profundidade suprema. “Relativiza” todas as demais e, ao mesmo tempo, deixa-as subsistir na sua relatividade de denominação, sendo estritamente “não-categorial”. Portanto, pode ser chamado igualmente de ser como de não ser, de palavra e de não palavra. É sabido que esta solução encontra um grande número de adeptos, sobretudo por que confirma, à sua maneira, o relativismo, que, de certo modo, chegou a ser a religião do homem moderno. (*Id.*, 2007a, pp. 77, 78 e 80)

Portanto, deve ficar claro que o atual posicionamento da ICAR não nega o valor da sua doutrina, mas apenas abre as possibilidades para uma nova forma de comunicação. Assim, o novo proselitismo da ICAR é negar o proselitismo violento, o que é uma grande e importante mudança para uma instituição como ela, pois o substitui pela defesa do proselitismo como imitação de Cristo de uma forma amorosa. O novo conceito de diálogo inter-religioso, segundo o papa, é a forma da oração multirreligiosa.

7.5 O Logocentrismo de Bento XVI

Estuda-se, agora, o pensamento do papa Bento XVI sobre a sua visão do diálogo Inter-religioso, através de um discurso logocêntrico. E faz-se uma investigação na história da comunicação da Igreja através do estudo de caso do *O livro do gentio e dos três sábios* do filósofo e teólogo medieval Raimundo Lúlio, para analisa-se um exemplo concreto de diálogo inter-religioso, mostrando como uma nova forma de comunicação proposta por um leigo cristão, já no século XIII, podia surgir sem alterar em nada a ortodoxia doutrinal e ser retomada por um pensador contemporâneo.

Após analisar o diálogo sob o ponto de vista da oração multirreligiosa, vê-se agora sobre a perspectiva da doutrina de cada religião, segundo Bento XVI. A

perspectiva doutrinal, que será a utilizada neste estudo, está diretamente preocupada com o aspecto do conteúdo de cada religião. É o diálogo entre o que é próprio e diverso das religiões. Inclui a questão dos dogmas, da doutrina, das normas e de toda a implicação na vida prática do fiel. É uma forma de compreender melhor a própria religião e de conhecer a do outro.

Para o papa Bento XVI são necessárias três condições para um autêntico diálogo Inter-religioso sob a perspectiva doutrinal:

1- A fé cristã é *Logos* e Mistério (que também é *Logos*), mas não se discute a fé, e sim o *Logos* da fé;

2- somente as crenças que são *Logos* e se vêem como *Logos* podem participar;

3- deve haver uma ação ativa de ouvir e compreender o *Logos* da religião do interlocutor.

Será analisada cada uma dessas condições e as suas relações entre si.

7.5.1 A fé cristã é *Logos* e Mistério (que também é *Logos*), todavia, não se deve discutir o conteúdo da fé, e sim o *Logos* da fé.

Para Bento XVI, a fé não é uma entrega cega ao irracional, mas uma adesão racional às verdades sobre o sentido último do homem:

Contudo, o que se realiza nesse ato [a fé] não é uma entrega cega ao irracional. Pelo contrário, é um ir ao encontro do *logos*, da *ratio*, do sentido e, assim, da própria verdade, porque a razão sobre a qual o ser humano se firma no final das contas não pode nem deve ser outra que a própria verdade que se franqueia. Com isso vemo-nos outra vez, e num lugar onde menos o esperaríamos, com uma derradeira antítese entre o conhecimento factível e a fé. (*Id.*, 2006a, p. 56).

Ir ao encontro do *Logos*. Bento XVI refere-se ao *Logos* (Verbo) citado no começo do evangelho de S. João:

“No princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio junto de Deus. Tudo foi feito por ele, e sem ele nada foi feito.” (Jo. 1,1-3).

Para o catolicismo, o *Logos* é o conjunto dos conhecimentos sobre tudo o que é, inclusive sobre Deus. De forma mais estrita, o *Logos* é a Idéia (Verbo) que Deus tem de

si mesmo, e que é chamada a segunda pessoa da Santíssima Trindade. Ela inclui todas as verdades, pois todos os conhecimentos que não sejam diretamente essa Idéia de Deus devem estar necessariamente inseridos no Verbo, no *Logos* divino, como afirma são Tomás:

A verdade se encontra no intelecto quando este apreende uma coisa tal qual é, e se encontra na coisa, segundo o ser que se pode conformar ao intelecto. Ora, isso se encontra ao máximo em Deus. Pois não apenas seu ser é conforme ao seu intelecto, senão que Ele é sua própria inteligência, e esta é a medida e a causa de qualquer outro ser e de qualquer outro intelecto. Ele próprio é seu ser e sua inteligência. Segue-se que não somente a verdade está nele, mas que Ele próprio é a suprema e primeira Verdade. (TOMÁS DE AQUINO, 2001, p. 366)

Todavia, segundo a fé cristã, o Verbo (*Logos*) encarnou-se, e o culto ao Verbo encarnado facilitou o relacionamento da doutrina cristã com a verdade do pensamento filosófico:

O supremo conhecimento é o conhecimento verdadeiro da própria Verdade. Esta constitui, ela própria, em si mesma, o *corpo* com o qual há muito tempo tentou-se dar conta da força de Deus. Chamou-se de Teologia a essa tentativa. (...). A teologia não é uma mística, nem uma experiência do divino, é o conhecimento de algo que há. (AMARAL, 2004, p. 253)

Portanto, todas as manifestações do divino devem ser verdadeiras, isto é, submetidas ao *Logos*, uma vez que Deus se mostra como a própria Verdade (Jo. 14, 6). Toda a fé cristã precisa estar submetida ao *Logos* como condição necessária para que não seja contraditória com a manifestação da Revelação divina.¹⁷ Um dos principais papéis da Teologia é procurar mostrar que a Revelação não se contradiz com a razão¹⁸. São Tomás coloca esta relação entre as verdades de fé e a sua compreensão pela razão humana:

¹⁷ “Isso, porém, significa que a questão acerca da verdade é a pergunta essencial da fé cristã, e, nesse sentido, ela inevitavelmente se relaciona com a filosofia. Se tivesse de caracterizar brevemente a intenção da encíclica [*Fides Et Ratio*], diria: ela quis reabilitar a questão da verdade em um mundo caracterizado pelo relativismo; ela quis que a verdade voltasse a ter validade na situação da ciência atual — que embora procure verdades, desqualifica muitas vezes a questão da verdade como não-científica. Não sendo assim, a fé perderia o ar que respira. A encíclica quis dar novo ânimo à aventura para o interior do mundo da fé.” (RATZINGER, 2007a, p. 168)

¹⁸ Outro papel seria procurar mostrar certa conveniência da doutrina que analisa. O estudo da razoabilidade da fé é próprio de uma área específica da teologia chamada: Teologia fundamental.

Aqueles que aceitam pela fé as verdades que estão fora da experiência humana não crêem levemente, como aqueles que, segundo são Pedro, *seguem fábulas engenhosas* (2 Pd 1, 16).

A própria sabedoria divina, ela mesma – que conhece tudo perfeitamente – dignou-se revelar aos homens os seus segredos, mostrando-lhes a sua presença, a verdade da sua doutrina, e inspirando-os com testemunhos condizentes. (TOMÁS DE AQUINO, 1990, p. 27)

As relações entre razão e fé devem ser perfeitamente harmônicas, pois ambas são caminho para um mesmo objeto: Deus. São caminhos diversos, mas atingem a mesma realidade. A primeira de forma indireta mediante o uso da razão que nos foi dada por Deus, e a segunda mediante uma adesão ao conteúdo da fé, que também é um dom de Deus. Por isso, conceber que a razão e a fé sejam contraditórias é o mesmo que dizer que Deus também o é, uma vez que ambas provêm do mesmo Deus. João Paulo II sublinha esta distinção e defende a complementaridade entre ambas, destacando aquele que foi o primeiro a conseguir analisar esta questão, São Justino:

Como pioneiro de um encontro positivo com o pensamento filosófico, sempre marcado por um prudente discernimento, há de se recordar São Justino. Apesar da grande estima que continuava a ter pela filosofia grega depois da sua conversão, afirmava decidida e claramente que tinha encontrado, no cristianismo, “a única filosofia segura e vantajosa”. (JOÃO PAULO II, 2002, p. 54)

Mas deve-se compreender que esta relação só foi possível porque a fé encontrou um bom alicerce na filosofia grega, baseada no *Logos* e no Ser, desde Parmênides.¹⁹ O papa Bento XVI opina que o entrosamento da fé cristã com a filosofia grega não foi casual, mas algo previsto e querido por Deus:

Decididamente, a Igreja primitiva pôs de lado todo aquele cosmo das religiões antigas, pois via nele apenas ilusão e engano; e em seu lugar colocou a sua própria fé que era explicada do seguinte modo: quando falamos em Deus, não veneramos nem pensamos em nada disso; o objeto de nosso culto é tão-somente o próprio ser, aquilo que os filósofos destacaram como o fundamento de todo o ser, o Deus acima de todas as potências — esse é o nosso único Deus. (...)

A derrocada interna das religiões da antiguidade deve-se a essa impossibilidade de unir as duas tendências; razão e fé acabaram se afastando cada vez mais uma

¹⁹ Bento XVI utiliza o exemplo de São Paulo para explicar esta interação: “A visão de São Paulo — quando diante dele se estavam fechando os caminhos da Ásia e, em sonho, viu um macedônio que lhe suplicava: “*Vem para a Macedônia, e ajuda-nos!*” (cf. Act 16, 6-19) — esta visão pode ser interpretada como a “condensação” da necessidade intrínseca da aproximação entre a fé bíblica e a indagação grega (RATZINGER, 2007f, 181)

da outra, num processo de separação entre o Deus da fé e o Deus dos filósofos. O mesmo destino teria aguardado a religião cristã se tivesse seguido esse caminho da separação da razão e do recolhimento ao ambiente puramente religioso. (...)

A fé cristã optou, como já vimos, não pelos Deuses das religiões e sim pelo Deus dos filósofos, isto é, decidiu-se contra o mito do habitual e exclusivamente a favor da verdade do ser mesmo. (RAZTINGER, 2006a, pp. 103-105 e 107.)

O Deus verdadeiramente divino é aquele Deus que se mostrou como *logos* e, como *logos*, agiu e age cheio de amor em nosso favor. Certamente, o amor, como diz São Paulo, “ultrapassa” o conhecimento, sendo por isso capaz de apreender mais do que o simples pensamento (cf. Ef 3, 19), mas naquele permanece o amor do Deus-*Lógos*. (*Id.*, 2007f, 182 e 183)

O característico da filosofia grega era que não se contentava com as religiões tradicionais nem com as imagens do mito, mas levantava com toda seriedade a questão da verdade. E já nesse lugar podemos quicá ver o dedo da Providência: porque o encontro entre a fé da Bíblia e a filosofia grega foi verdadeiramente “providencial”. (*Id.*, 2007a, p. 90)

Qualquer outra visão que colocasse a busca da verdade num segundo plano poderia não se adequar ao *Logos* da fé, da mesma forma que não seria possível pintar um belo quadro sem as tintas ou pincel. Talvez pudesse ser pintado com outros instrumentos inadequados para a realização da pintura, distorcendo-se assim o ato de pintar, mas o resultado seria necessariamente deplorável. Um exemplo disso é a *gnose*, que tinha como princípio o desprezo da procura pela verdade mediada pela filosofia, e defendia outro “conhecimento religioso mais profundo, fruto de uma iluminação interior” (DANIEL-ROPS, 1988, p. 284). Ela desprezava o conhecimento da verdade como fruto de uma relação lógica para alcançar o *Logos*, e esse desprezo gerava uma hierarquia entre os seus seguidores, conforme adquirissem ou não o conhecimento mediante contatos imediatos especiais. A doutrina cristã sempre condenou a *gnose* e outras visões baseadas nos seus princípios, como foi, posteriormente, a heresia cátara, que levava a *gnose* ao extremo de separar os “Perfeitos” dos “Crentes”. “Só os Perfeitos, que recebiam o *consolamentum*, faziam parte da Igreja Cátara. Os Crentes, como os catecúmenos da primitiva Igreja, estavam excluídos e não possuíam existência religiosa” (FALBEL, 2005, p. 55). O catarismo estabelecia, portanto, uma hierarquia em função dos conhecimentos adquiridos.

João Paulo II mostra a incompatibilidade entre a fé, que é *Logos*, e qualquer visão “filosófica” que não estiver alicerçada na filosofia grega do *Logos*:

Quando se menciona este movimento de aproximação dos cristãos à filosofia, é obrigatório recordar também a cautela com que eles olhavam outros elementos do mundo cultural pagão, como, por exemplo, a *gnose*. A filosofia, enquanto sabedoria prática e escola de vida, podia facilmente ser confundida com um conhecimento de tipo superior, esotérico, reservado a poucos iluminados. É, sem dúvida, a especulações esotéricas desse gênero que está pensando São Paulo, quando adverte os Colossenses: “Vede que ninguém vos engane com falsas e vãs filosofias, fundadas nas tradições humanas, nos elementos do mundo, e não em Cristo” (2,8) Como são atuais estas palavras do Apóstolo, quando as referimos às diversas formas de esoterismo que hoje se difundem, até mesmo entre alguns crentes privados do necessário sentido crítico! (JOÃO PAULO II, 2002, pp. 52 e 53)

Depois de admitir que a fé cristã seja *Logos*, pode-se perguntar se será possível à mente humana compreender os mistérios? Como, por exemplo, o mistério da Santíssima Trindade ou os dogmas como a virgindade perpétua de nossa Senhora?

Antes de responder a essa pergunta, é necessário diferenciar três conceitos: racional, irracional e o razoável. As realidades racionais não são contraditórias em si mesmas; isto é, todas elas obedecem ao princípio lógico-metafísico da identidade e da não-contradição, e por isso são inteligíveis: “o ser como tal é inteligível; toda coisa é inteligível na medida em que é” (MARITAIN, 1987, p. 124). O clássico exemplo de algo contraditório é o círculo-quadrado, que por si só “é algo” contraditório porque a sua essência não é possível, uma vez que é da essência do círculo ser círculo e não ser quadrado, e o contrário para o quadrado.

Já o razoável não está mais nesta relação de necessidade ou impossibilidade como o está o racional e o irracional. O razoável é próprio de uma consideração de conveniência com a razão. Assim, a razoabilidade pode ser compreendida como a tendência de algo a ser ou acontecer. Quem descreve e classifica os tipos de razoabilidade é o filósofo catalão Jaime Balmes. (2005, pp. 19-26) Para ele há três tipos de razoabilidade: das leis físicas, da ética, e do sentido comum. A razoabilidade das leis físicas é a *quase* necessidade da realização de determinado acontecimento, conforme uma lei da natureza. Por exemplo, se alguém pular de um prédio de 10 andares é muitíssimo razoável que a lei da gravidade atue e ele caia em direção ao chão. Só não se diz que são leis necessárias porque não há nada nelas, em si mesmas, que mostrem sua necessidade, assim Deus poderia suspendê-las. A segunda forma de razoabilidade é a da ética. O hábito, quando fortemente arraigado, ajuda a pessoa a agir conforme o hábito, não o contrário. Para mudar esta forte disposição, seria necessário algum evento que fuja à normalidade; assim, é razoável que alguém muito vicioso mantenha o seu vício e

alguém virtuoso a sua virtude. Por último, também é preciso considerar o conceito de senso comum, que consiste na razoabilidade de um evento provável ocorrer; de forma geral aplica-se a eventos menos livres. Por exemplo, é difícil alguém acreditar que ao jogar-se uma moeda para o ar, caia sempre voltada para o mesmo lado. É possível, mas não é razoável.

Após distinguir entre racional, irracional e razoável, é possível compreender melhor a relação do *Logos* com aquilo que é misterioso, como a Santíssima Trindade ou o dogma de virgindade perpétua de nossa Senhora, antes, durante e depois do parto de Jesus. Em si mesmo considerado, o dogma não é razoável, pois não obedece a uma lei natural. Mas a sua não razoabilidade não implica a sua irracionalidade, isto é, não é contraditório, porque Deus pode intervir de forma direta em cada caso.

Um dos papéis importantes da teologia de qualquer religião alicerçada no *Logos* é procurar mostrar não propriamente a razoabilidade, mas sim a não irracionalidade dos Dogmas:

Essa vontade de racionalidade, que não obstante sempre rompe a razão para que ela se supere a si mesma — um superação que ela gostaria de negar de bom grado —, pertence à essência do cristianismo. A fé cristã, que nasceu da fé de Abraão, privilegia inexoravelmente a questão da verdade e, assim, aquilo que afeta a todos os homens e os une uns aos outros. Pois todos temos de ser peregrinos da verdade. (RATZINGER, 2007a, p. 80)

Por isso, a teologia católica dirá que não há contradição na compreensão do mistério da Santíssima Trindade, embora essa compreensão não esgote o tema, não apenas por uma debilidade do nosso intelecto²⁰, mas pela grandiosidade do objeto.

Pode-se dizer que o Dogma é um juízo, talvez com pouca razoabilidade em si mesmo, mas necessário enquanto juízo que decorre da adesão às verdades da fé. Fora da fé, o Dogma é algo totalmente absurdo, não por ser irracional, mas por ser muitíssimo pouco razoável; enquanto que para quem tem fé o dogma é algo totalmente necessário, assim como, formalmente falando, uma conclusão decorre necessariamente das premissas quando feitas em um bom raciocínio. Pois o mistério não destrói o raciocínio, mas possibilita um entendimento a partir da sua compreensão:

Se a teologia, depois de ter chegado a uma série de incongruências, remete ao mistério como forma de desculpá-las ou até canonizá-las, está abusando da

²⁰ O homem nunca alcançará plenamente o *Logos*.

verdadeira idéia de “mistério”, cujo sentido não é destruir a inteligência e sim possibilitar a fé *como* entendimento. (*Id.*, 2006a, p. 57)

Assim, o mistério não é algo propriamente humano, não é uma realidade que decorra da razão humana, mas é algo que, na medida em que é *Logos*, admite um certo conhecimento que pode ser compreendido nos limites da razão:

Nesse sentido é com razão que falamos em mistério por tratar-se de um fundamento que constantemente nos precede e excede e que jamais conseguiremos alcançar ou ultrapassar. Mas é justamente no abarcamento por aquilo que não compreendemos de novo que se realiza a responsabilidade do entendimento, sem a qual a fé seria indigna e teria de destruir a si mesma (*Ibid.*, p. 59)

Para concluir, o papa Bento XVI fala sobre o forte vínculo entre a fé e a razão no catolicismo:

Sendo assim, podemos concluir que o entendimento, além de não estar em contradição com a fé, constitui precisamente a compreensão essencial dela. Pois o conhecimento da possibilidade de funcionalizar o mundo, que nos é transmitido de modo grandioso pelo pensamento técnico-científico de hoje, ainda não traz consigo o completo entendimento do mundo e do seu ser. O entender só pode nascer da fé. É por isso que a teologia, como discurso que busca o entendimento de Deus à base do *logos* (= racional, sensato-entendedor), é uma das primeiras tarefas da fé cristã. Nessas circunstâncias baseia-se também o direito inalienável da língua grega dentro do cristianismo. Estou convencido de que o fato de a mensagem cristã, na fase de sua formação, ter penetrado primeiro no mundo grego, onde se fundiu com a questão do entendimento e da verdade, não foi, no fundo, uma mera coincidência. Fé e entendimento são tão inseparáveis quanto fé e firmeza; simplesmente porque são inseparáveis também o entender Deus e o firmar-se em Deus. (*Ibid.*, p. 58)

Quando se diz que não se discute a fé mas o *Logos* da fé, quer-se significar com isso que se deve dirigir o diálogo não para os fatos que a fé nos revela, mas para o conhecimento verdadeiro desses fatos, pois a Revelação precisa sempre de uma interpretação. Para compreender este ponto é necessário fazer outra distinção: a distinção entre o que é e não é o *Logos* da fé.

O que não é o *Logos* da fé não deve ser entendido como algo que negue a verdade das coisas, mas sim como aquilo que não tem necessidade de ser verdadeiro em uma religião. Pois não forma parte do *Logos* da fé tudo aquilo que é acidental e não depende estritamente do universo de verdade da sua doutrina. Serão dados dois exemplos: as histórias das religiões e a mística.

Todas as histórias das religiões necessariamente decorrem das diversas interpretações das suas doutrinas. Se o objeto de uma discussão for a unidade de uma doutrina, tudo aquilo que for uma falsa interpretação ou distorção dessa doutrina não deve ser discutido nem levado em conta. Isso se dá em todos aqueles erros históricos que tornaram a doutrina aparentemente algo contrário a ela mesma. Por isso que, embora não seja totalmente necessário, é importante um pedido de perdão por parte dos representantes das respectivas religiões, pelas más interpretações e distorções de suas doutrinas no passado. Pedir esse perdão – como vimos que foi feito por João Paulo II – não é necessário para assegurar a verdade dessas doutrinas, mas é extremamente conveniente, independente da verdade ou falsidade da doutrina, para o desenvolvimento de um bom diálogo inter-religioso.

A discussão se torna infrutífera caso se concentre exclusivamente nos erros históricos ou nas guerras, muitas vezes, instrumentalizadas pelas religiões. Para o diálogo inter-religioso a história das religiões só serve como meio para se conhecer a verdade da religião discutida em um determinado momento histórico. Hoje em dia, se um judeu conversa com um católico, *não é necessário* que ambos conheçam todas as divisões e tensões do judaísmo ou do cristianismo, mas apenas as proposições, ou a doutrina de sua religião, e possuam o desejo de conhecer a do outro. Uma discussão meramente histórica poderia reavivar os conflitos do passado, o que geraria mais paixão do que boa disposição para o diálogo, ou até mesmo suprimiria qualquer disposição.

A história deve ser serva do diálogo, na medida em que é serva do conhecimento. Deve-se mostrar uma “maturidade” a respeito da história e procurarmos nela uma melhor compreensão da doutrina defendida pelos interlocutores. A melhor forma de conhecer uma determinada visão filosófica e teológica é conhecer as argumentações e contra-argumentações que se deram na história. Portanto, o que se trata não é de conhecer a história de uma doutrina manifestada acidentalmente no processo histórico, mas de conhecer a própria essência da doutrina tal como momento histórico.

O outro exemplo é a mística. Ela não é propriamente uma forma de *Logos* que seja passível de argumentação. Ela se coloca como um critério relativo à experiência subjetiva, e não pode ser levada em conta por si mesma, como afirma Bento XVI:

[A mística] não é simplesmente uma forma de piedade que se pode encontrar em conformidade com a fé cristã. Por “mística” entender-se-á aqui, radicalmente, um caminho histórico-religioso, como uma posição que não admite nenhuma grandeza a ela sobreposta, mas considera a experiência

misteriosa e amorfa do místico como única realidade vinculante, última no âmbito religioso. (RATZINGER, 2007a, p. 33)

A mística pode ser utilizada no diálogo inter-religioso somente se for vista como serva para o conhecimento de uma doutrina. A palavra de um místico só é válida para tal diálogo enquanto confirma a posição doutrinal de tal pensamento. Isso não quer dizer que *a priori* haja um questionamento ou um posicionamento contra a mística de um modo geral, como se esta fosse sempre falsa, mas apenas que deve existir uma subordinação da mística ao *Logos* da doutrina. Isto ocorre porque a divergência da mística com a doutrina geraria uma nova doutrina, um novo *Logos* apresentado como a verdade daquela religião. De qualquer forma, a mística, se for utilizada no diálogo inter-religioso, deveria ser “traduzida” de modo a expressar uma verdade de um *Logos*

Investiga-se agora o que deve ser entendido por *Logos* da fé. Não é possível conceber o *Logos* da fé se não se admitir por meios naturais o *Logos* da razão. Assim, os céticos ou os niilistas estão impossibilitados de compreender a parte racional da fé, simplesmente porque negam a possibilidade de pensar, ou negam o próprio estatuto do ser. Quando Górgias afirma: “nada existe; e se existe, não pode ser conhecido; e se conhecido não pode ser transmitido” (MARTINS, 2004, p. 28), ele limita a possibilidade da fé, que não pode mais ser compreendida, porque “nada existe; e se existe...” Assim, a limitação e o conhecimento da fé dão-se pelo enfraquecimento e pelo fortalecimento do conhecimento: “A fé não cresce a partir do ressentimento e da rejeição da racionalidade, mas sim da sua fundamental afirmação e da sua inscrição numa razoabilidade ainda maior” (RATZINGER, 2005a, p. 68).

No século XX, Jacques Derrida procurou negar o *Logos*, atacando o *Logocentrismo*²¹. De certa forma ele pode ser visto como um neo-sofista (VEIGA; REFKALEFSKY, 2007), na medida em que procurou destruir toda a racionalidade e a própria noção de verdade:

A “racionalidade” — mas talvez fosse preciso abandonar esta palavra, pelo motivo que aparecerá no final desta frase —, que comanda a escritura assim ampliada e radicalizada, não é mais nascida de um *Logos* e inaugura a destruição, não a demolição, mas a desedimentação, a desconstrução de todas as significações que brotam da significação de *logos*. Em especial a significação de *verdade*. (DERRIDA, 2006, p. 13, *grifos nossos*)

²¹ Para Derrida o *Logocentrismo* é o pensamento que defende a possibilidade de uma verdade objetiva, incluída no *Logos*.

O desconstrucionismo de Derrida tem como princípio negar toda a visão clássica do *Logos*, revivendo as antigas negações dos sofistas. E por isso que, na visão de Bento XVI, a fé pode e também deve auxiliar e impedir que a razão se volte contra ela mesma:

Somente a fé no único Deus liberta e “racionaliza” realmente o mundo. Onde ela desaparece, o mundo se torna racional apenas aparentemente. Na realidade é então que as potências do acaso –, que são indefiníveis –, devem ser reconhecidas; a “teoria do caos” empurra para o lado a visão de uma estrutura racional do mundo e coloca o homem diante de obscuridades que ele não pode dissolver, além de estabelecer um limite ao lado racional do mundo. “Exorcizar”, colocar o mundo na luz da *ratio*, que tem a sua origem na eterna razão criadora e nos seus bens salutareis e a ela se referir: aqui está uma permanente e central tarefa dos mensageiros de Jesus Cristo. (RATZINGER, 2007e, p. 157)

Perante a atual crise da razão, é bom que volte a brilhar claramente esta natureza essencialmente razoável da fé. A fé salva a razão, até porque a abraça em toda a sua amplitude e profundidade e a protege contra as tentativas para reduzi-la àquilo que pode ser verificado experimentalmente. O mistério não se apresenta como inimigo da razão; pelo contrário, salva e defende a íntima racionalidade do ser e do homem.” (*Id.*, 2005a, p. 73)

Não é função menor da fé oferecer curas para a razão como tal; a fé não violenta, não se lhe mantém alheia, porém a reconduz de novo a si mesma. O instrumento histórico da fé pode libertar a razão como tal, de maneira que — levada ao próprio caminho pela fé — possa ver por si mesma. Temos de esforçar-nos por encontrar um caminho de diálogo entre fé e razão, pois ambas se necessitam mutuamente. A razão sem a fé não é saudável, mas a fé sem a razão não será humana. (*Id.*, 2007a, p. 127)

Assim, o processo atual pelo qual a razão passa, sem dúvida marcado por algum tipo de enfermidade²², pode ser revisto ou melhorado, desde que a razão não se feche em si mesma impedindo-se de ser, de fato, a faculdade racional que possibilita ao homem compreender as verdades tanto da razão quanto da fé:

Precisamente na situação hodierna, de aberto e vasto ressentimento contra a racionalidade da técnica, parece-me importante evidenciar a razoabilidade essencial da fé. A releitura crítica, desde há tempos em curso, não pode legitimamente censurar à modernidade a confiança na razão enquanto tal, mas

²² “A fé não pode sintonizar com filosofias que excluam a questão da verdade, mas sintoniza, sim, com movimentos que se esforçam por sair do cárcere do relativismo. Da mesma forma, não pode integrar diretamente as antigas religiões. No entanto, as religiões podem proporcionar-lhe formas e imagens de diverso tipo, mas sobretudo atitudes, como o respeito, a humildade, a abnegação, a bondade, o amor ao próximo, a esperança na vida eterna. Isto parece-me — seja dito entre parênteses — ser importante também para a questão do significado salvífico das religiões. Não salvam, por assim dizer, na medida em que são sistemas fechados e pela fidelidade a esses sistemas, mas colaboram com a salvação na medida em que levam os homens a ‘perguntar-se por Deus’ (como diz o Antigo Testamento), a ‘buscar o seu rosto’, a buscar o Reino de Deus e a sua justiça.” (RATZINGER, 2005c, pp. 218 e 219)

apenas uma redução do conceito de razão, visto que esta redução é que acabou por abrir a porta às ideologias irracionais. O mistério, tal como o alcança a fé, não é o irracional, mas sim a máxima profundidade da razão divina, que nós, com a nossa fraca vista, não temos capacidade para penetrar. Sempre foram e continuam a ser afirmação fundamental da fé as palavras com que João, retomando e aprofundando a narrativa da Criação contida no Antigo Testamento, abre o seu Evangelho: ‘No princípio, era o *Logos*’, a razão criadora, a energia da inteligência de Deus, que enche de significado todas as coisas. Só podemos compreender retamente o mistério de Cristo a partir deste início, em que a razão se manifesta também como amor. (Id., 2005a, p. 72)

Como é sabido, há duas formas de sofismas que devem ser evitados, porque conduzem a uma visão débil do *Logos*. A primeira é a que utiliza Górgias quando procura acentuar a debilidade que o homem sente na ação de conhecer, considerando ser uma ação vã toda busca da verdade. Nesse discurso, o sofista intenta revelar a impossibilidade da existência, do conhecimento ou da comunicabilidade da verdade. Mesmo se tentar admitir a existência da verdade, esta não poderá ser alcançada por causa da deficiência humana, que impossibilitará também sua aquisição e sua transmissão.

A outra forma de sofisma é a de Protágoras que procura, por outro lado, elevar o homem de tal forma que a própria verdade seria um fruto — ou uma construção — puramente humano. Ele ganhou fama justamente por esta frase: “o homem é a medida de todas as coisas, das que existem e das que não existem” (PLATÃO, 2001, p. 49). Para Protágoras, o homem é o centro do universo. Todos os juízos implicam em uma afirmação verdadeira, independente da contradição, pois o sofista de Abdera também afirma que: “em torno de cada coisa há sempre dois raciocínios que se contrapõem” (MARTINS, 2004, p. 28). A possibilidade de defender argumentos contraditórios, perfeitamente construídos, implicaria humanamente na construção de qualquer argumento que poderia defender qualquer tese.

Tanto a debilidade humana defendida por Górgias, quanto a elevação indevida do ser humano promovida por Protágoras, resultam na desvinculação do *Logos*. O primeiro afirma que a verdade é praticamente inacessível ao homem. Para o segundo, ela só é acessível e admitida através da sua pluralidade, na coexistência dos contraditórios. Ambos podem conduzir, de forma rápida e direta, a um relativismo universal.

Destarte, não só a compreensão da fé deve alicerçar-se no *Logos*, mas também qualquer outro modo de compreensão que for exclusivamente natural, filosófico, sem nenhum toque da Revelação. Todos eles devem rejeitar aqueles dois sofismas e

fundamentar-se em um *Logos* autêntico, longe de qualquer visão débil deste, como era a daqueles sofistas.

A fim de não basearmos a compreensão do *Logos* naquilo que ele *não é*, será exposto rapidamente o que o *Logos* é – o conjunto completo de verdades – seguindo o pensamento de Tomás de Aquino quando comenta a visão clássica sobre a verdade:

Há três distinções da verdade ou do verdadeiro. A primeira definição assenta no que precede a noção de verdade e na qual se fundamenta o verdadeiro (o que tem a verdade), e assim Agostinho define [*Soliloquiorum* II, 5]: “Verdadeiro é o que é”, e Avicena [*Metaphysica* VIII, 6]: “A verdade de qualquer coisa é a propriedade do ser que lhe foi assinalada”, e outras definições como: “O verdadeiro é a indivisão do ser e daquilo que é.”

A segunda definição assenta naquilo em que formalmente se realiza a noção de verdadeiro, e assim diz Ysaac que “a verdade é a adequação da coisa e do intelecto”, e Anselmo [*De veritate* 11]: “A verdade é a retidão perceptível só pela mente” – efetivamente esta retidão diz-se segundo uma certa adequação –; e o Filósofo diz [IV *Metaph*, 16], que definimos o verdadeiro quando dizemos que é aquilo que é ou que não é aquilo que não é.

A terceira definição assenta no efeito conseqüente, e assim Hilário [*De Trinitate* V, 3] diz: “o verdadeiro é declarativo e manifestativo do ser”, e Agostinho [*De vera religione* 36]: “A verdade é aquilo pelo qual se mostra o que é” (...) (TOMÁS DE AQUINO, 2002a, pp. 149 e 151)

A verdade entendida como “adequação da coisa ao intelecto” nos ajuda a compreender o vínculo entre a mente e a realidade e, ao mesmo tempo em que nos impede de cair em um relativismo universal, evita um racionalismo do “homem como medida de todas as coisas”. O que ocorre é o seguinte: 1) As coisas são, 2) depois, são entendidas e 3) finalmente, são expressas. Eis a adequada compreensão do *Logos*: O conhecimento humano está condicionado à realidade, que é anterior, o que vai contra Protágoras; por outro lado, implica também a possibilidade de se atingir as essências das coisas, sem, contudo, alcançar uma compreensão total delas, o que vai contra Górgias. A visão do *Logos* adequada à compreensão da fé é a possibilidade de se compreender as essências das coisas, mas não de forma plena ou total.

7.5.2 Somente as crenças que são *Logos* e se vêem como *Logos* podem participar

Segundo Bento XVI, é próprio do mistério divino, não apenas do cristianismo, querer se revelar como *Logos*, como verdade:

Pode ser que o mistério de Deus seja desde o início o desafio mais contundente dirigido aos homens para o diálogo — um desafio que nunca é completamente correspondido. Mas, por mais obstruído e perturbado que seja esse diálogo, transparece nele o “*logos*”, a palavra verdadeira, da qual todas as palavras emanam e que todas as palavras, num esforço continuamente renovado, tentam exprimir. (RATZINGER, 2006a, p. 70)

Para bem compreender o *Logos* suposto pelas diversas religiões, será admitido o instrumento da lógica aristotélica e depois será investigada a relação das proposições obtidas com a aplicação desse instrumento às religiões.

Comece-se por um exemplo que mostra a necessidade da existência do contraditório e do limite dado pelo próprio *Logos* à compreensão das coisas. Trata-se da negação do reconhecimento da dignidade humana ao longo da História, como afirma dom Estevão Bettencourt: “As leis civis do Império Romano permitiam o aborto, o infanticídio, a venda dos filhos... A consciência de Sêneca, um dos maiores moralistas romanos, não se surpreendia diante de tais crimes e, ao contrário, observava: ‘Quando matamos os cães furiosos... e submergimos as crianças fracas ou monstruosas, não o fazemos movidos pela cólera, mas pela razão’ (Sobre a ira I, 1.5) (2005, p. 24). Como se sabe, o que Sêneca chamava de “monstro”, eram as crianças que possuíam alguma deficiência física, porque para os romanos essas crianças não seriam humanas, mas seres que não deveriam viver, aberrações da natureza, que deveriam ser mortos.

Para negar o pensamento dos romanos na época do Império, seria necessário contra-argumentar, isto é, apresentar outra proposição contraditória a esta, como por exemplo: “os deficientes físicos são pessoas humanas”. Ora, não há argumentação possível, mesmo puramente racional e sem nenhuma forma de revelação religiosa, se o princípio do diálogo não for a admissão do *Logos*. Só existirá contra-argumentação se admitirmos que esta for verdadeira. No exemplo dado, é preciso admitir que os deficientes físicos *são ou não são* seres humanos, e portanto que a afirmação de qualquer uma dessas duas proposições implica a negação da outra. Se eles forem seres-humanos, logo eles não serão não-seres-humanos, isto é, nega-se a sua contraditória. Mas se se afirmar que eles são ao mesmo tempo, e no mesmo aspecto seres-humanos e não-seres-humanos, deve-se admitir uma contradição e nada se afirmará do objeto “pessoas com deficiências físicas”.

Ocorre o mesmo com outros discursos históricos que repudiaram a natureza humana. Torna-se impossível contra-argumentar com, por exemplo, o nazismo, o fascismo, o comunismo, porque nesses sistemas a contradição era possível, pois

admitiam o princípio sofista de negação do *Logos*. Se um nazista disser que os arianos são superiores, essa afirmação não poderá ser negada, porque a superioridade e a inferioridade podem coexistir, *se a contradição for admitida*.

E, além disso, tudo será possível no terreno do agir, se tudo for possível no do dizer. É impossível afirmar qualquer princípio ético ou religioso, porque o seu contraditório é tão verdadeiro quanto o próprio princípio. O caminho, pois, costuma ser este: primeiro admite-se que a realidade pode ser ontologicamente contraditória, depois passa-se essa afirmação para os juízos, isto é, admitem-se juízos contraditórios e, em seguida, passa-se para a negação dos princípios morais, pela incapacidade de negar qualquer juízo contra a natureza humana.

Uma religião que não fosse verdadeira, mas que tivesse como efeito a não-violência e a paz, não pode ser considerada como verdadeira somente por esse efeito. Por isso, o papa critica o pensamento, desenvolvido por Wittgenstein, de que a religião seja um puro psicologismo. Esta maneira de ver a religião deve-se muito mais a uma disposição sentimental do que a uma adesão à verdade do *Logos*:

Talvez seja útil (...) indicar outra variante da recusa à verdade na religião, que dessa vez não provém da História, mas do pensamento filosófico: a tese de Wittgenstein para o nosso tema. G. Elisabeth M. Ascombe sintetizou a concepção de seu mestre, Wittgenstein, em duas teses: “Não se pode afirmar que uma religião seja verdadeira. É isso aproximadamente o que se quer significar quando se diz: ‘Esta proposição religiosa não tem semelhança com alguma proposição das ciências naturais’. 2) A fé religiosa compara-se mais com a apaixonar-se por alguém do que com a convicção de que algo seja verdadeiro ou falso.” De acordo com essa lógica, Wittgenstein escreve em um de seus muitos cadernos de anotações que não tinha nenhuma importância para a religião cristã o fato de Cristo ter ou não ter realizado efetivamente qualquer uma das ações que se lhe atribuem, ou até mesmo o fato de ter ou não existido. Isso condiz com a tese de Bultmann segundo a qual, acreditar em um só Deus, criador do céu e da terra, não significa que se acredite que Deus tenha *realmente* criado o céu e a terra, mas somente que nós nos entendemos a nós mesmos como criaturas e, desse modo vivemos uma vida com mais sentido. (RATZINGER, 2007a, pp. 195 e 196)

Tal visão defendida por Wittgenstein conduz à chamada “religião da eficácia”. Não importa o *Logos* ou a verdade da religião, como disse o papa, mas apenas a sua adesão de forma praticamente apaixonada. Semelhante posição é defendida pelo pensamento pós-moderno do culto à eficácia do virtual. Pode-se dizer que o pensamento de Wittgenstein antecede o pensamento pós-moderno no que diz respeito às religiões. Este último generaliza o desprezo pelo *Logos* para poder cultivar as possibilidades do

virtual. Wittgenstein ataca de forma direta apenas o *Logos* da religião. Os pós-modernos atacam a verdade da religião diretamente e a verdade puramente racional, o que também gera um segundo ataque indireto à própria religião.

Para os pós-modernos não há o interesse em ter como objeto o real e o *Logos*; não porque lhes pareça algo contraditório ou caótico, mas porque há algo mais digno do seu interesse: o virtual. Este virtual, no seu sentido pós-moderno, se define como a manipulação no presente das possibilidades de um futuro supostamente moldado e controlado:

As coisas só têm limites claros no real. A virtualização, passagem à problemática, deslocamento do ser para a questão, é algo que necessariamente põe em causa a identidade clássica, pensamento apoiado em definições, determinações, exclusões, inclusões e terceiros excluídos. Por isso a virtualização é sempre heterogênea, devir outro, processo de acolhimento da alteridade. (LÉVY, 2005, p. 25)

Isto é, os pós-modernos não declaram propriamente o fim da história, da realidade, do *Logos* ou da verdade, e sim mudam o foco de sua atenção para o seu objeto, o virtual, como afirma Baudrillard:

É toda a metafísica que desaparece. Já não existe o espelho do ser e das aparências, do real e do seu conceito. Já não existe coextensividade imaginária: é a miniaturização genética que é a dimensão da simulação. O real é produzido a partir de células miniaturizadas, de matrizes e de memórias, de modelos de comando – e pode ser reproduzido um número indefinido de vezes a partir daí. Já não tem de ser racional, pois já não se compara com nenhuma instância, ideal ou negativa. É apenas operacional. Na verdade, já não é o real, pois já não está envolto em nenhum imaginário. É um hiper-real, produto de síntese irradiando modelos combinatórios num hiperespaço sem atmosfera. (BAUDRILLARD, 1991, p. 8)

O virtual substitui o real não porque este último não exista ontologicamente, mas porque ele simplesmente não é mais relevante para o pensamento pós-moderno.

Bento XVI, por fazer questão do real e da existência do *Logos*, defende que o catolicismo não pode ser alicerçado em questões de eficácia, como o pensamento pós-moderno desejaria que fosse²³. Isto é, diz o papa, a eficácia não pode ser a medida da

²³ Como se verá mais adiante, nenhuma *praxis* é suficiente para fundamentar qualquer doutrina. É preciso considerar sempre a ortopraxis e a ortodoxia. Bento XVI, referindo-se ao cristianismo, afirma: “A tentativa, nesta crise da humanidade, de dar um novo sentido à idéia do cristianismo como *religio vera* e universal, tem de se assentar, por assim dizer, tanto na ortopraxis como na ortodoxia. Seu conteúdo deverá constituir-se — hoje como então — naquela maior profundidade em que o amor e a razão, como autênticas colunas-mestras do real, unem-se: a verdadeira razão é o amor, e o verdadeiro amor é a razão.

verdade, ou melhor, a eficácia não pode ser a verdade. O *Logos* não pode ser substituído por: “qual o resultado no final?”, “o indivíduo está psicologicamente bem?”, “não está mais sofrendo de angústia?”.

Os fiéis percebem-no e se perguntam se não estão se deixando levar por palavras. Viver com belas ficções poderá ser bom pra os teóricos da religião, mas para o homem que se pergunta como e para quê viver e morrer, essas ficções não são suficientes. O abandono da pretensão de exprimir a verdade, que seria o abandono da fé cristã como tal, é aqui adoçado se dizendo que a fé é uma espécie de enamoramento, com suas belas consolações subjetivas ou como uma espécie de mundo de brinquedo que existisse ao lado do mundo real. A fé é transferida para o nível do lúdico, enquanto até agora pertencia ao plano da vida. Uma fé lúdica é, em todo caso, algo fundamentalmente diferente de uma fé que se vive e que se crê. Não orienta, só enfeita. Não nos ajuda nem na vida nem na morte; o mais que pode dar é um pouco de distração, um pouco de brilho, mas apenas brilho. Isso não basta nem para a vida nem para a morte. (RATZINGER, 2007a, p. 196)

Portanto, para o papa, uma religião que não se baseia no *Logos*, mas que “se dá por via pragmática, com tonalidades mais éticas ou mais políticas” (*Ibid.*, p. 119) não pode ser admitida em um diálogo que se fundamente no *Logos*.

“Há também, no entanto, uma resposta conscientemente anti-racional à experiência de que ‘tudo é relativo’, que se sintetiza sob o título *New Age*, a Nova Era, em suas múltiplas facetas.” (*Ibid.*, p. 119)

Se não há uma verdade comum para todos, válida precisamente por ser verdadeira, então o cristianismo é apenas uma importação do exterior, um imperialismo espiritual que se deve rejeitar da mesma maneira que o imperialismo político. (...) Quanto mais se torna evidente a inutilidade dos absolutismos políticos, tanto mais forte se torna a atração do irracional, a recusa da realidade cotidiana. (*Ibid.* pp. 120 e 121)

Deve-se insistir, para o papa toda a forma ética, política e religiosa deve estar submetida ao *Logos*.²⁴

Em sua unidade são o verdadeiro fundamento e a meta de todo o real”(RATZINGER, 2007a, p. 167). Note-se a exigência feita por Bento XVI de se atingir o real com ajuda simultânea do entendimento e do amor, pois só assim possibilita-se um autêntico acesso ao *Logos*. O papa amplia assim o tema do conhecimento para além das faculdades da alma e o relaciona com todo o ser do homem.

²⁴ Em contraste com esta visão da *New Age* da superioridade da prática sobre a verdade, devemos, antes, retomar o valor aristotélico de um discurso tanto vinculado quanto preocupado com a realidade, isto é, com a união da ontologia com a política, conforme afirma Aristóteles: “é evidente que toda Cidade está na *natureza* e que o homem é *naturalmente* feito para a sociedade política” (ARISTÓTELES, 2002, p. 4, grifos nossos) Por *polis*, devemos entender a relação do indivíduo com os outros, tanto econômica quanto sócio-culturalmente. Negligenciar tal fato é negligenciar uma postura vital perante o discurso. De certo modo, deve-se admitir a premissa aristotélica da superioridade da causa em relação ao efeito

Há um grande abismo entre a ortodoxia e a ortopráxis. A primeira é voltada para a “doxa”, para a opinião certa; a segunda considera a validade de um agir segundo os ditames de uma determinada ação ou costume. A primeira, por ser sustentada por uma opinião certa é baseada no *Logos*, enquanto a segunda considera a validade de um agir apenas de forma accidental.²⁵

A ortopráxis foi aceita pela Nova Era e também pelos regimes marxistas, como continua o papa:

Esse situar a práxis acima do conhecimento tem também muito da herança marxista, se bem que o marxismo apenas concretize o que resulta logicamente da negação da metafísica: quando o conhecimento é impossível, resta só a ação. O absoluto, diz Knitter, não se pode conceber, mas se pode realizar. A questão é: de que modo? Como posso agir corretamente se não sei o que é correto? O fracasso dos regimes consistiu precisamente em ter querido mudar o mundo sem saber o que é ou não bom para ele, sem saber em que direção o mundo teria de ser mudado para ser melhor. A mera práxis não oferece nenhuma luz. (*Ibid.*, p. 116)

A mera práxis não produz propriamente uma doutrina, não é *Logos* e por isso uma religião que se baseie exclusivamente nela não pode ser admitida em um diálogo inter-religioso.

Mas alguém poderia se perguntar: “Isto não seria uma forma de intolerância e segregação? Somente alguns são admitidos, enquanto outros são excluídos? O diálogo não deveria ser uma forma de congregar e conversar com todos? Isto não já seria uma forma de violência anti-diálogo? Por que tal injustiça e separação?”

É verdade que se produz uma divisão, pois nem todos podem participar do diálogo, somente os que defendem alguma forma de *Logos* conforme a sua religião. Mas, por outro lado, deve-se dizer também que quem *não* defende alguma forma de

(ARISTÓTELES *apud* PHILIPPE, 2002, p. 117); então se deve retornar às causas como princípio do discurso para compreendê-lo. Isto também implica que, antes, há uma superioridade da ontologia sobre a política, porque só é possível conhecer o que se deve fazer quando se sabe o que é o real.

É necessário, portanto, resguardar a boa ontologia, o *Logos*, senão a política estará em debilidade. A medida da *polis* não pode ser a da eficácia, porque não necessariamente será a medida dos entes da *polis*. Uma vez que se admite uma espécie de ortodoxia da *polis*, pode-se admitir a aplicabilidade desta no contexto dos indivíduos. Com o desprezo do real e, por conseqüência, com o desprezo da *polis*, não haverá ortodoxia do dever, mas a manipulação eficaz do real sem a medida de uma ontologia, isto é, usar-se-á a medida do virtual. O agir na *polis* será medido pelo poder da ação. Com isto, no máximo, poderá existir uma *polis* eficaz accidentalmente – se a eficácia se confundir com uma ortodoxia ontológica –, o que geralmente entendemos como o *politicamente correto*.

²⁵ “A fé cristã não se baseia em poesia e política, essas duas grandes fontes das religiões; o seu fundamento é o conhecimento. Adora aquele Ser que se acha na base de todo o existente, o ‘Deus verdadeiro’. No cristianismo, o conhecimento racional tornou-se religião, e não o seu adversário.” (RATZINGER, 2007a, p. 156)

Logos religioso e muito menos quem não defende a possibilidade da existência de uma verdade, de um *Logos*, de certa forma, *não* deseja o diálogo. Assim, não é exclusão, muito menos violência, rejeitar um cético, um relativista, ou alguém que defenda uma religião sem *Logos*, porque estas pessoas não aceitam o pressuposto básico do diálogo (religioso ou não) que consiste em admitir a possibilidade e, depois, procurar a verdade (o *Logos*). Esta disposição e abertura para o *Logos* é tão importante que supera uma práxis bem disposta, mas sem a noção de verdade.

Assim, uma pessoa que defendesse a religião *New Age* por não admitir a verdade, mas apenas a práxis, não poderia ser aceita para o diálogo, enquanto que outra que admitisse o *Logos* seria aceita, mesmo que a sua religião possuísse ações contra os princípios éticos universais, como ocorre na história das religiões em relação aos sacrifícios humanos. Isto não quer dizer que uma pessoa seria melhor que a outra, ou que o *New Age* seja inferior. Muito menos significaria que sacrificar pessoas seja melhor que agir conforme o *New Age*. Não é isso. Mas o fato de alguém defender uma posição como verdadeira, mesmo que seja falsa ou completamente antiética, o qualifica melhor para uma abertura ao diálogo do que uma pessoa que não aceite qualquer verdade por negar ou não procurar o *Logos*.

7.5.3 Deve haver uma ação ativa de ouvir e compreender o *Logos* da religião do interlocutor

Depois de admitir o *Logos* do catolicismo e o das outras religiões é necessário um último elemento para consolidar o diálogo inter-religioso: é sempre necessário ouvir e tentar compreender o *Logos* da religião do interlocutor. As duas primeiras condições necessárias são mais objetivas, próprias das religiões e de suas doutrinas, enquanto a terceira causa é mais subjetiva, por referir-se ao indivíduo religioso, não à sua religião. Pode-se dizer que expressa uma relação com a religião do indivíduo, mas que de forma indireta expressa uma verdade da religião que dispõe o interlocutor para certas atitudes. Esta condição necessária pode ser dividida em dois aspectos: disposição do indivíduo para o *Logos* e educação para ouvir o *Logos* dos outros.

A disposição do indivíduo para a verdade geralmente está vinculada à sua religião, se esta estiver também aberta à verdade. Quando a pessoa defende o *Logos* da sua religião ela o defende porque o deseja e, assim, aceitando a sua fé, defende também racionalmente a verdade religiosa. Se as outras duas condições anteriormente expostas

foram consideradas, reconhecidas e aceitas, esta terceira será também praticamente aceita como consequência da defesa racional da própria religião (Alguém poderia pensar que a afirmação do *Logos* de sua religião impossibilitaria o diálogo com pessoas de outras religiões, por impedir a mudança para outra religião, mas vê-se, depois, que uma das finalidades do diálogo inter-religioso é precisamente a possibilidade de mudar de religião).

O segundo aspecto, a respeito da educação para ouvir o *Logos* dos outros, provém da própria disposição de abertura ao *Logos*. No seio do catolicismo, a história da Igreja atesta que sempre existiu um grande diálogo. Veja-se, por exemplo, toda patrística e as disputas medievais. Grande parte da patrística se concentrou em conhecer profundamente a doutrina das outras religiões. Isto foi fundamental para ampliar o conhecimento do outro, respeitá-lo e desenvolver a própria doutrina católica. O exemplo mor disto é o grande conhecimento que, através das obras de santo Agostinho, há sobre o maniqueísmo. Na época medieval deu-se um grande choque entre as culturas cristã, islâmica e a filosofia grega. E, sem este diálogo, não seria possível ter esses grandes nomes da teologia católica como São Tomás de Aquino e o beato Raimundo Lúlio que desenvolveram um diálogo constante com as religiões não cristãs.

Toda a disposição para bem ouvir pode gerar, como já ocorreu, uma nova visão de si mesmo, ou um aperfeiçoamento da própria doutrina. O outro pode ter observado a mesma questão, mas de uma forma mais rica, ou mesmo de uma forma mais pobre, porém com algum ponto interessante, mesmo sendo de importância mínima. Tal ato não defende uma posição relativista, mas apenas um pensar junto com o outro, na sabedoria do outro, para melhor consolidar e compreender as doutrinas do emissor e do receptor. No caso de S. Tomás, há uma forte influência do comentador islâmico Averróis. Sem ela é possível que S. Tomás não se tivesse inclinado para Aristóteles, nem desenvolvido toda a sua teologia. Bento XVI destaca o aspecto positivo do conhecimento acertado das heresias:

Acho que é necessário dizer que essa condenação de fórmulas da fé posteriormente aceitas fazem parte intrínseca delas: elas só podem ser consideradas úteis na medida em que passaram pela negação e em seu caráter infinitamente indireto que decorre dessa negação: a doutrina trinitária só é possível como teologia frustrada (...) Na realidade, todas as heresias são, ao mesmo tempo, sinais de uma verdade permanente que devemos manter unida a outras declarações igualmente válidas, pois isolada delas daria uma impressão falsa. (RATZINGER, 2006a, pp. 128 e 129)

Mas, na prática, como deve ser a disposição do ouvinte? Plutarco examina a questão:

De fato, assim como a luz é boa para os que vêem, também o discurso o é para os que o ouvem, desde que o queiram receber. (PLUTARCO, 2003, pp. 15 e 16)

Pois o ouvinte é companheiro e colaborador no discurso daquele que discorre; não deve porém ser obrigado a procurar amargamente as falhas daquele, nem fazer-lhe prestar contas de cada palavra e circunstância, enquanto, sem justificação a dar e cometendo incongruência e muitos solecismos, porta-se com desacerto e deseducação durante a audição. Quando se joga bola quem a apanha deve movimentar-se num ritmo de harmonia com quem a lança. De igual modo, nos discursos existe certa harmonia entre aquele que discorre e o ouvinte, se cada um dos dois observa o que lhe compete. (*Ibid.*, pp. 47 e 48)

O ouvinte precisa se curvar para o outro e se interessar na argumentação. Para as religiões que já possuem tais princípios o diálogo se torna mais fácil, como por exemplo, a exigência da caridade em todas as religiões cristãs, e a boa disposição para com o próximo das religiões judaica²⁶ e islâmica²⁷. Bento XVI destaca este elemento de respeito e de amor no diálogo:

Não penso que possamos chegar muito rapidamente a grandes ‘uniões confessionais’. É muito mais importante que nos aceitemos mutuamente com grande respeito interior, sim, com amor, que nos reconheçamos como cristãos e que procuremos dar testemunho comum ao mundo nas relações essenciais, tanto para a formação correta da ordem no mundo quanto para a resposta à grandes perguntas sobre Deus, a origem e o destino do Homem. (RATZINGER, 1997, p. 192)

²⁶ O papa possui um profundo apreço e respeito pela investigação racional judaica, como exemplifica no estudo do judeu e Rabino Neusner sobre a vida de Jesus: “O diálogo do rabino com Jesus mostra como a fé na palavra de Deus nas Sagradas Escrituras cria simultaneidade entre os tempos: a partir das Escrituras pode o rabino entrar no hoje de Jesus, e a partir delas Jesus vem ao nosso hoje. Este diálogo se dá com grande respeito. Ele deixa aparecer a dureza das diferenças, mas há também grande porção de caridade: o rabino acolhe a diferença da mensagem de Jesus e despede-se numa separação que não conhece nenhum ódio, mas no rigor da verdade mantém sempre presente a força reconciliadora do amor.” (RATZINGER, 2007e, p. 102)

²⁷ A sua visão sobre o islamismo é a seguinte: “A esse propósito, é sempre oportuno aquilo que os padres do Concílio Vaticano II disseram acerca das relações com os muçulmanos: ‘A Igreja olha também com estima para os muçulmanos, que adoram o Deus único, vivo e subsistente, misericordioso e todo-poderoso, criador do céu e da terra, que falou aos homens e a cujos desígnios ocultos eles procuram com toda a alma submeter-se, assim como a Deus se submeteu Abraão, cujo nome a fé islâmica com agrado pronuncia. (...) Declaração *Nostra aetate*, n. 3).’” (*Id.*, 2005d, pp. 77 e 78.)

As outras religiões que não possuíssem esses princípios²⁸ deveriam se instruir por princípios racionais sobre as virtudes da cortesia e da docilidade, como as defendidas pelos pagãos (por isso a citação de Plutarco, romano do século I d.C.).

Na visão da Igreja, o diálogo inter-religioso não consiste em uma dialética de pura argumentação, uma dialética *erística*²⁹ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 13). Se assim fosse, não seria um diálogo, mas um pseudo-diálogo, em que não haveria troca, mas apenas o convencimento pelo convencimento. Esta forma dialética defende o total domínio, através de instrumentos retóricos, do emissor sobre o receptor, mesmo que o primeiro não tenha qualquer razão que sustente a sua conversa. O receptor é considerado como um objeto que necessariamente precisa ser vencido, mesmo que seja necessário usar argumentos falaciosos. Ao contrário disso, para a Igreja Católica Apostólica Romana, o diálogo inter-religioso é uma tentativa de buscar a verdade junto com o outro.

Mas esse ouvir e compreender o *Logos* do outro deve ser realizado tendo em conta uma conhecida distinção soteriológica³⁰. E como foi visto, a visão do papa é inclusivista. Assim, não existe uma igualdade entre os credos, mas somente uma igualdade em relação aos sujeitos do diálogo:

A paridade, que é um pressuposto do diálogo, refere-se à igual dignidade pessoal das partes, não aos conteúdos doutrinários e muito menos a Jesus Cristo – que é o próprio Deus feito Homem – em relação com os fundadores das outras religiões. (RATZINGER, 2005b, pp. 43)

Portanto, fica claro que a Igreja afirma o valor da doutrina que defende e ao mesmo tempo abre a possibilidade de uma forma de comunicação mais viva, com a valorização da liberdade das consciências, como se verá a seguir.

7.6 A liberdade religiosa e as três finalidades do diálogo inter-religioso

É condição necessária para a o diálogo religioso a liberdade das consciências em todos os temas, inclusive o religioso, defendida solenemente pela Igreja como doutrina

²⁸ Estamos considerando apenas como uma possibilidade lógica a existência de religiões que não possuam o princípio de oferecer sempre uma boa acolhida ao outro; isto é, não queremos com isso afirmar que tal possibilidade se tenha manifestado na história.

²⁹ Erística é uma palavra derivada do nome Éris da deusa grega da discórdia (BULFINCH, 2002, p. 254) e irmã do deus grego Ares da guerra.

³⁰ Parte da teologia que trata da salvação dos homens.

certa na declaração *Dignitatis Humanae* (1965) do Concílio Vaticano II³¹. O mostrar-se ao outro, o mútuo conhecimento da religião, revela-se como elemento importante para o diálogo inter-religioso.

Pode-se dizer que o diálogo inter-religioso possui três finalidades:

- 1- conviver com as pessoas das outras religiões,**
- 2- conhecer, de forma absoluta e relativa, os princípios das outras religiões e da própria,**
- 3- e, como consequência, poder mudar, livremente, de sua religião para aquela outra que a pessoa acredite ser a melhor.**

Neste sentido, diz-se que é uma “aposta”: a verdade das religiões é testada pelos seus próprios defensores. Cada pessoa fará a sua escolha: tanto para mudar sua religião quanto para a manter, ou até mesmo para abster-se de qualquer religião. A singularidade da escolha nega qualquer forma de violência, e a própria mudança também dificulta o exercício da violência, graças à compreensão do outro através do próprio passado.

Deve-se analisar estes três objetivos: conviver com as pessoas, conhecer os dogmas e doutrinas das religiões e poder mudar de religião.

Conviver com as pessoas de outras religiões é o objetivo mais importante do diálogo inter-religioso. Visualizam-se, em função disso, dois fins: o conhecimento da experiência religiosa do outro e a perda do medo do desconhecido. As pessoas, então, tornam-se (ou não, conforme as suas disposições) a expressão de cada religião na práxis, na história. Elas equivalem à justificação das suas teorias, à revelação prática da sua doutrina. A validade da afirmação das suas verdades respectivas encarna-se nas suas vivências. A pessoa se torna uma *retórica viva*, como afirma o papa Bento XVI:

O verdadeiro diálogo não se realiza quando os homens falam apenas sobre *alguma coisa*. O diálogo entre os seres humanos só se torna autêntico quando

³¹ “Este Concílio Vaticano declara que a pessoa humana tem direito à liberdade religiosa. Esta liberdade consiste no seguinte: todos os homens devem estar livres de coação, quer por parte dos indivíduos, quer dos grupos sociais ou qualquer autoridade humana; e de tal modo que, em matéria religiosa, ninguém seja forçado a agir contra a própria consciência, nem impedido de proceder segundo a mesma, em privado e em público, só ou associado com outros, dentro dos devidos limites. Declara, além disso, que o direito à liberdade religiosa se funda realmente na própria dignidade da pessoa humana, como a palavra revelada de Deus e a própria razão a dão a conhecer. Este direito da pessoa humana à liberdade religiosa na ordem jurídica da sociedade deve ser de tal modo reconhecido que se torne um direito civil.” (http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html, acessado no dia 24/02/2008 às 15h e 42min.)

eles já não tentam dizer *algo*, mas dizer a *si mesmos*, ou seja, quando o diálogo se torna comunicação. Quando isso acontece, quando o homem comunica a si próprio no diálogo, fala-se de alguma forma também de Deus que é o verdadeiro tema das disputas entre os homens desde o começo da história. Mas vale também dizer que o ser humano entra no seu discurso só quando, naquilo que ele diz, aborda a sua própria pessoa juntamente com o *logos* do ser humano e o *logos* de todo o ser. Por isso, carece do testemunho de Deus aquele discurso que não passa de ser técnica de comunicação de “algo”. Deus não se encontra nas operações logísticas. A nossa dificuldade atual de falar de Deus talvez se deva precisamente à tendência crescente de nossa língua de se tornar meramente operacional, virando cada vez mais mera significação da comunicação técnica e cada vez menos contato com o *logos* do ser comum, no qual também tocamos, intuitiva ou conscientemente, o fundamento de todas as coisas. (RATZINGER, 2006a, p. 70)

O conhecimento da teoria não é mais importante que a sua aplicação, sua vivência. Assim, em relação aos princípios “não basta conhecê-los. O testemunho vale mais que a ciência; melhor dito, é a própria ciência aplicada”. (*Id.*, 2007b, p. 21) O modo como as pessoas vivem a religião serve como uma espécie de molde para a crítica individual. Pois, imediatamente, de alguma forma a pessoa que observa a vida religiosa dos outros fará a seguinte pergunta: “Será que vale a pena? Vale a pena seguir tal religião, acreditar em uma doutrina e propagar o seu credo?” Ela poderá responder a essas perguntas graças ao contato com aqueles com que convive ao realizar-se o diálogo inter-religioso, porque há um limite da expressão da linguagem que transcende às “vias puramente intelectuais”: “A coragem de crer, hoje como outrora, não pode ser comunicada por vias puramente intelectuais. Antes de tudo, tem necessidade de testemunhas, que lhe garantam a verdade e a autenticidade humana através da sua vida e do seu sofrimento.” (*Id.*, 1997, p. 71)

O outro fim, a perda do medo do desconhecido explica-se pelo conhecido princípio de Maquiavel: “Os fantasmas assustam mais de longe que de perto.”³² A proximidade física desencadeia uma desmistificação, dificultando o preconceito e impelindo para uma relação de diálogo. O ódio, como a violência psíquica ou física, são facilmente extirpados, e atenuam-se as diferenças doutrinárias devido à semelhança existente entre as pessoas. Até as semelhanças mais simples, as biológicas, facilitam a compreensão: os modos de comer, de respirar, de pensar, enfim, de viver. As semelhanças culturais também ajudam muito mais.

Outra finalidade do diálogo inter-religioso é conhecer, tanto de forma absoluta como relativa, os princípios das outras religiões e da própria, Tal ato visa a fuga de um

³² <http://www.ponteiro.com.br/FRASES/FRA19.HTM>, acessado no dia 22/02/2008 às 13h e 21min.

etnocentrismo possivelmente já instalado nas disposições íntimas das pessoas. O desejo de conhecer as outras religiões não implica necessariamente na afirmação categórica da falsidade da religião própria, mas apenas a possibilidade de um falso conhecimento dela. A existência de algum contraditório no diálogo quase sempre atíça o pensamento a fim de se conhecer melhor, pelo menos, a própria doutrina. Tal incentivo leva o indivíduo ao âmago da própria religião, quer seja no conhecimento teórico da mesma ou na sua prática, ou, como será visto, no estudo da possibilidade de mudar de religião.

Bento XVI diz que as dúvidas internas surgidas no crente são importantes para o avivamento da própria fé:

Num mundo tão confuso como o nosso, a dúvida voltará sempre, inevitavelmente, a invadir cada pessoa. A dúvida não tem de estar automaticamente ligada a uma negação da fé. Posso confrontar-me seriamente com as questões que me inquietam, e ao mesmo tempo confiar em Deus, no núcleo essencial da fé. Por um lado, posso tentar resolver as contradições aparentes, mas, por outro, apesar de não poder encontrar soluções para tudo, posso confiar em que se venha a resolver o que não é possível solucionar agora. Também na história da teologia volta sempre a haver questões que, de momento, não podem ser resolvidas, mas que não se devem pôr de parte com interpretações forçadas. (RATZINGER, 2005c, p. 217)

Também, o conhecimento comparativo é muito importante, pois aquilo que existe em uma religião pode existir ou não na religião do interlocutor. E, a razão da existência ou da não existência de algumas partes mostra o valor do todo. Destarte afirma o filósofo e jornalista católico, Chesterton, sobre o valor do conhecimento comparativo: “Há dois meios de estar em casa: um, permanecer nela; o outro, andar em redor do mundo até voltarmos ao mesmo lugar de onde saímos.” (CHESTERTON, 2005, p. 7) ou como diz Platão: “Assim como afirmamos que o grande é grande, o belo é belo, o não-grande é não-grande e o não-belo é não-belo, não será necessário dizer, pela mesma razão, que o não-ser³³ ‘era e é’ não-ser, e se inclui por um gênero, na multidão dos gêneros?” (2005, p. 142). Ou seja, é possível conhecer parcialmente algo pelo que esse algo não é, como quando se diz que o homem não é um livro, um vegetal, um lápis e qualquer coisa que não seja homem. Para o papa, a medida do conhecimento é Cristo, uma vez que a “luz de Cristo” pode se encontrar parcialmente em numerosas religiões:

³³ O não-ser neste caso não deve ser entendido como o não-ser de Parmênides, isto é, o nada, porém como o não-ser platônico, próprio da diferença entre as formas de ser.

Mas o dom de conhecer Jesus não significa que não haja fragmentos importantes de verdade em outras religiões. À luz de Cristo, podemos instaurar um diálogo fecundo com um ponto de referência comum, e assim podemos ver como todos esses fragmentos de verdade contribuem para um aprofundamento da nossa própria fé e para uma autêntica comunhão espiritual da humanidade. (RATZINGER, 2005c, p. 233)

Há, assim, um valor no estudo de outras religiões não cristãs:

Julgo que estamos todos convencidos de que podemos aprender alguma coisa, por exemplo, da mística da Ásia, e de que precisamente as grandes tradições místicas também dão possibilidades de encontro que não são tão claras na teologia positiva. (*Id.*, 1997, p. 208)

Assim, o diálogo inter-religioso se mostra como uma maneira de conhecer mais intimamente as questões mais profundas das religiões. Pois, desperta no homem o seu desejo, já apontado por Aristóteles, de que “todos os homens desejam o conhecimento” (ARISTÓTELES, *apud* MARCONDES, 2000, p. 46). Há, portanto, uma curiosidade sadia, que induz o indivíduo a conhecer e estudar as tradições antigas e as religiões. E assim o confirma Bento XVI:

A razão humana necessita apoiar-se nas grandes tradições religiosas da humanidade. Mas deverá ter sempre um atitude crítica das diversas tradições religiosas. (...) Quando as tradições religiosas mais puras e profundas são completamente rejeitadas, o homem separa-se de sua verdade, vive contra ela e se torna escravo. (RATZINGER, 2007a, p. 232)

Isto parece fundamental. Numa época como a nossa, é dada a poucos a possibilidade de crer simples e rotundamente. A maioria das pessoas está lançada num redemoinho de perguntas, e isto é normal. Não seria humano tentar sufocar essas questões e encapsular-se em algum tipo de atividade; pelo contrário, o homem deve continuar a fazer perguntas, e até cada vez com mais intensidade, não fugir ao esforço da procura, olhar à volta em busca de tudo aquilo que possa parecer uma resposta. (*Id.*, 2007c, p. 40)

O diálogo inter-religioso não nega o valor da verdade implícita em cada religião, porque as suas verdades são afirmadas no mesmo sentido helênico, isto é, obedecem perfeitamente à lógica clássica. A partir das possibilidades de contato surgidas da convivência e do estudo das doutrinas, a pessoa deve poder escolher aquela religião que ela achar mais verdadeira, como exemplifica Bento XVI, quando nos recorda a história do cardeal Newman:

A vida e obra do Cardeal Newman poderiam ser realmente definidas como um extraordinário e extenso comentário ao problema da consciência [...]. Quem não se recorda [...] da famosa frase acerca da consciência na carta que dirigiu ao duque de Norfolk? Diz assim: “Se tivesse de brindar pela religião, o que é altamente improvável, fá-lo-ia pelo Papa. Mas em primeiro lugar pela consciência. Só depois o faria pelo Papa.” (...) A consciência não significa para Newman a norma do sujeito em oposição às exigências da autoridade num mundo sem verdade [...], mas antes, a presença clara e imperiosa da voz da verdade no sujeito. A consciência é a anulação da mera subjetividade no ponto em que se tangenciam a intimidade do homem e a verdade de Deus. São significativos os versos que escreveu na Sicília em 1833: “eu amava o meu próprio caminho. Agora Te peço, ilumina-me para te seguir”. (Id., 2005c, pp. 169 e 170)

Assim, a escolha não pode ser confundida com uma coação se apenas resulta da força da própria verdade compreendida:

O caminho da consciência, [que consiste em] manter o olhar focado na verdade e no bem objetivo, é o único caminho, embora possa tomar muitas formas por causa do grande número de pessoas e de situações. Mas o bem é um só, e a verdade não se contradiz. O fato de o ser humano não os atingir não relativiza as exigências da verdade e da bondade. Por isso, não basta permanecer na religião que se herdou, mas é preciso que se esteja atento ao verdadeiro bem e assim se seja capaz de transcender os limites da própria religião. (RATZINGER, 2005c, p. 237)

Desta forma, segundo Bento XVI, a liberdade das consciências pressupõe o respeito até mesmo daqueles que não crêem em Deus, como um direito de escolha pessoal:

[Gostaria de] ressaltar um aspecto fundamental para todas as culturas: o respeito pelo sagrado no sentido mais alto, por Deus. É lícito supor que deveríamos poder encontrar esse respeito mesmo em quem não está disposto a crer em Deus. Onde se viola esse respeito, perde-se algo essencial na sociedade.” (*Ibid.*, p. 234)

Assim, esta escolha está diretamente relacionada com a esfera política, isto é, o Estado e todas as outras formas de poder devem resguardar a liberdade das consciências na comunidade dos indivíduos:

“De ese modo se declara que el fin auténtico de la comunidad consiste en otorgar al in al individuo la capacidad de disponer de si mismo. La comunidad no tiene ningún valor intrínseco. Existe únicamente para permitir al individuo que sea él mismo. Pero a libertad individual sin contenido, que aparece como el más alto fin, se anula a si misma, pues sólo puede subsistir em um ordem de libertades. Necesita una medida, sin la que se convierte em violencia contra los

demás. No sin razón los que perseguen um domini totalitario provocan uma libertad individual desordenada y um estado de lucha de todos contra todos para poder presentar-se después com su ordem como los verdaderos salvadores de la humanidad. La libertad necesita, pues, um contenido. Lo podemos definir como el aseguramiento de los derechos humanos. De manera más precisa podemos definirlo también como la garantía de la prosperidad de todos y del bien de cada uno. El súbdito, es decir, el que há delegado el poder, ‘puede ser libre si se reconoce a sí mismo, es decir, si reconoce su propio bien em el bien común perseguido por los gobernantes’” (*Id.*, 2006c, pp. 82-83)

Portanto, a possibilidade de mudança de religião deve ser vista como o fruto dos novos conhecimentos adquiridos. Alguém de uma religião A, por exemplo, pode ter entendido a verdade de uma religião B, enquanto procurava conhecer C e decide mudar para a religião B. Qual a origem dessa mudança?

Se se recorda aqui o sentido da palavra *Logos* – a própria Verdade ou o conjunto de todos os conhecimentos verdadeiros –, e compreendermos que uma simples “procura” do *Logos* não implica necessariamente encontrar-se já nele, compreender-se-á que muito embora B possa não ser a religião verdadeira, a pessoa de boa fé que muda para ela abandonando A, o faz pensando estar no *Logos* e, portanto, por respeito à sua liberdade religiosa não se lhe pode impedir essa mudança.

Foi visto acima que para estar de fato no *Logos* exige-se ao menos, como condição necessária, embora não suficiente, o bom uso de argumentações lógicas para dirimir os possíveis erros. É a única coisa que se pode fazer. O diálogo inter-religioso tem como finalidade a mudança para a religião verdadeira, mas sempre no respeito ao *Logos*, dialogando sempre com argumentos racionais, pois o *Logos* de cada religião situa-se dentro do *Logos* mais amplo do conhecimento do Ser.³⁴

9- Estudo de caso. A proposta de Raimundo Lúlio: *O livro do gentio e dos três sábios*

³⁴ “Eso significa que el primer *estrato*, que podemos llamar *ontológico*, del fenómeno de la *conciencia* consiste em que em nosotros se há insertado algo así como um *recuerdo primordial de lo bueno y de lo verdadero* (ambos son idénticos), em que existe uma íntima tendencia ontológica del ser creado a imagen de Dios a promover lo conveniente a Dios. Su mismo ser está desde su origen em armonia com unas cosas y em contradicción com otras.

Esta anamnesis del origen, que resulta de la constitución de nuestro ser, que está hecho para Dios, no es um saber articulado conceptualmente, um tesoro de contenidos que se pudiera reclamar, sino um cierto sentido interior, uma capacidad de reconocer, de suerte que el hombre interpelado por él y no escindido interiormente reconoce el eco em su interior. Vê que eso es a lo que remite su naturaleza y hacia o que quiere ir.” (RATZINGER, 2006c, p. 67)

Raimundo Lúlio é considerado o patriarca e um dos maiores defensores do diálogo inter-religioso; pois bem, será vista agora como a proposta de Bento XVI sobre o diálogo inter-religioso é muito semelhante à que Lúlio, no século XIII, nos ofereceu. Na sua conhecida obra *O livro do Gentio e dos três sábios* o sábio catalão desenvolve uma sugestão de diálogo inter-religioso conforme a liberdade religiosa e a livre expressão de pensamentos contraditórios entre si.

O livro começa com um gentio desesperado com a sua condição vital. Refletia sobre a sua velhice, mas não acreditava em Deus e nem da ressurreição das almas:

Este gentio não tinha qualquer conhecimento de Deus, nem acreditava na ressurreição, ou na existência de qualquer coisa depois da morte.

Enquanto o gentio meditava sobre estas coisas, seus olhos se enchiam de lágrimas e punha-se a chorar. Seu coração derramava-se em tristeza, suspirava e condoía-se, porque tanto amava esta vida mundana e tanto lhe enchia de terror o pensamento da morte e a consideração de que depois dela não houvesse mais nada, que não se podia consolar nem se abster de chorar, nem podia espantar a tristeza de seu coração. (LÚLIO, 2001, pp. 42 e 43)

O gentio depois encontra três sábios que explicam e demonstram filosoficamente a existência de Deus e da ressurreição (e das suas conseqüências, como a glória ou a pena eterna). Tal demonstração filosófica é feita apenas conforme os ditames da razão³⁵, sem nenhum apoio da Revelação.

Alegoricamente, Lúlio representa a Inteligência na figura de uma mulher e a enaltece:

Junto à fonte havia uma mulher muito bela, nobremente vestida, cavalcando um belíssimo cavalo que bebia na fonte. Os sábios, vendo as cinco árvores, tão agradáveis à vista, e a mulher de formosa aparência, dirigiram-se até o lugar e saudaram-na devota e humildemente, a qual adequadamente retribuiu a cortesia. (*Ibid.*, p. 45)

E, continuando:

Os sábios perguntaram-lhe o seu nome, e ela lhes disse que era a Inteligência. Os sábios pediram-lhe que condescendesse em lhes dizer a natureza e as

³⁵ Isto também é feito em outras obras de Raimundo Lúlio como, por exemplo, *O livro dos anjos* (2002), onde o autor procura, só mediante uma construção lógico-metafísica, demonstrar a existência e o qualificativo dos anjos. Comparando a angeologia luliana com a tomista, diremos que ambos usam os princípios lógico-metafísicos, mas Lúlio, contrariamente a S. Tomás, não utiliza em momento algum qualquer argumento baseado na autoridade de fé para corroborar as suas afirmações.

propriedades daquelas cinco árvores, e o que significavam as letras escritas em que cada uma das flores. (*Ibid.*, p. 45)

A dama, a Inteligência, descreve-lhes as letras escritas em cada uma das flores de cada árvore, o que representa um modelo lógico luliano, como afirma Jaulent:

Lúlio usa aqui da alegoria. As árvores e as flores condensam um valor poético que consolará o gentio e aquietará as ânsias religiosas dos três sábios. As flores, dependendo das árvores onde estiverem, representam a consideração conjunta de dois elementos de três grupos de realidades: as virtudes divinas, as virtudes humanas ou criadas, e os vícios. As argumentações do *Livro do gentio e dos três sábios* baseiam-se todas elas nas considerações que os sábios farão sobre as duas realidades que integram cada flor, sempre respeitando as condições que a Dama Inteligência irá definir. (2001, p. 45)

Após a exposição conforme os ditames da inteligência, o gentio fica convencido da existência de Deus e da ressurreição, mas logo a seguir descobre que os três sábios professam religiões distintas: judaísmo, cristianismo e islamismo, e desabafa:

Ah, senhores! Em quão grande alegria e esperança me havíeis colocado! Mas agora me fizestes retornar a muito maior ira e dor do que costumava estar, porque depois de minha morte não tinha temor em sustentar trabalhos infinitos. Mas agora estou certo de que se não estiver no caminho verdadeiro, toda pena está já pronta para atormentar perenemente a minha alma depois de minha morte! Ah, senhores! E que ventura é esta de me haver tirado de tão grande erro em que estava a minha alma? E por que minha alma retornou a dores muito mais graves que as primeiras? (LÚLIO, 2001, p. 82)

Em continuação, cada sábio defende a sua posição religiosa conforme a *Ars* luliana. Será visto o que quer-se dizer com isso.

Lúlio foi conhecido ao longo dos séculos pela descoberta de um sistema unificador de todos os conhecimentos que ele denominou *Ars*, a Arte luliana. Não constitui uma lógica, mas equivale ao conjunto de todas as lógicas reais. E se diz “reais” porque, ao contrário da lógica aristotélica que classifica os entes a partir da estrutura predicativa da linguagem, a Arte luliana baseia-se na atualidade real dos entes. De maneira mais simples, pode-se dizer que a lógica aristotélica define e classifica os entes a partir do modo como são pensados; parte, pois, da realidade já pensada. Lúlio, porém, parte da realidade tal como é em si mesma, isto é, parte da atividade própria de cada ser. Situa-se, portanto, na perspectiva do ato de cada realidade e rejeita ver a realidade a partir do pensamento. Lúlio, assim fazendo, abriu um novo caminho para conseguir uma completa unificação da multiplicidade que se encontra no mundo real. Com efeito, todas

as regiões do Ser cabem na Arte luliana, Deus, a vida, a arte, o homem, a técnica, a ciência, tudo. A Arte luliana é uma nova maneira de encarar a realidade, que permite, mediante o que ele chamava de *razões necessárias*, um contato autêntico com *Logos*, embora limitado pela própria natureza humana.

Após a queixa do gentio, cada sábio expõe com respeito e liberdade a sua fé segundo o método recebido da Dama Inteligência, isto é, submetendo cada doutrina a uma razoabilidade superior, sem sustentá-la em nenhum momento na Revelação. Cada sábio expressa e defende assim a sua verdade, o *Logos*. É claramente o mesmo que afirma Bento XVI ao dizer que a fé se insere no *Logos* da verdade.

No final, o gentio que, seguindo as diretrizes da Arte luliana, decidira converter-se para uma das religiões, quis contar aos sábios qual fora a religião que escolhera, mas surpreendentemente eles não quiseram escutá-lo porque cada um acreditava que o gentio escolhera a sua religião. Despediram-se do gentio e voltaram conversando, todos coincidindo em que para melhor cultuar a Deus seria mais conveniente que existisse apenas uma religião:

E assim como temos um Deus, um Criador, um Senhor, tomara tivéssemos uma só fé, uma só Lei, uma única seita, uma só maneira de amar e honrar a Deus, e fôssemos amantes e ajudantes uns dos outros, e entre nós não houvesse nenhuma diferença nem contrariedades. Agora, uns são inimigos dos outros e guerream e se matam, e somos uns cativos dos outros; e por tal guerra e morte e servidão são impedidos o louvor, a reverência e a honra que devemos dar a Deus todos os dias de nossa vida. (*Ibid.*, p. 246)

E continuavam dizendo que muitos homens tinham medo de mudar de fé por causa da forte influência familiar, mesmo que fossem convencidos da falsidade da sua religião:

Outro sábio começou a falar, e disse que eram muitos os homens que estavam tão enraizados na fé em que os haviam posto seus pais e seus antecessores, que seria impossível que alguém os pudesse afastar daquela fé pela pregação, nem pela disputa, nem por qualquer outra coisa. E por isso, se um homem quisesse disputar com eles e lhes quisesse mostrar o erro em que se encontravam, imediatamente desprezariam tudo aquilo que se lhes tivesse dito e diriam que queriam permanecer e morrer na fé na qual foram criados pelos seus pais e antecessores. (*Ibid.*, p. 246)

Por fim, os sábios “se despediram um do outro muito amável e agradavelmente. Cada um pediu perdão ao outro, caso tivesse dito contra a sua Lei alguma palavra vil.” (*Ibid.*, p. 246).

Após esta exposição do livro, procura-se compreender mais profundamente a proposta de Lúlio sobre o diálogo inter-religioso, à luz do pensamento de Bento XVI.

O que em um primeiro momento nos pode surpreender é o grande abismo existente entre as influências históricas de Lúlio e as do atual papa. Em nossa época, depois dos grandes regimes totalitários do século XX, a humanidade aperfeiçoou os conceitos de tolerância e da liberdade das consciências. Não se quer de forma alguma diminuir com isso os méritos da visão do papa. Não. Apenas diz-se que as condições históricas ajudaram a fortalecê-lo no seu pensamento.

Em Lúlio, encontra-se uma condição histórica adversa, pois a opinião hegemônica de sua época, o cristianismo, não defendia a liberdade religiosa. Recorde-se, como por exemplo, a Inquisição³⁶. Ela foi oficializada por Gregório IX, em 1229, no Concílio de Toulouse, através da criação do Tribunal do Santo Ofício. E, antes, a Igreja já perseguia os hereges, de forma menos severa do que na oficialização da Inquisição. Assim, não é possível ignorar a adversidade encontrada por Lúlio ao defender o seu pensamento, contrário à violência e a favor da argumentação racional:

Vejo os cavaleiros mundanos partirem para a Terra Santa com a idéia de poderem retomá-la, pela força, para afinal se esgotarem, sem atingirem o seu desígnio. Por isso, pensei que essa conquista não se deve realizar senão como Tu, Senhor a fizeste com os teus Apóstolos, isto é, pelo amor, pelas orações e pelo derramamento de lágrimas. Portanto, tem que haver santos cavaleiros religiosos que se ponham a caminho e vão pregar aos infiéis a verdade da Paixão, fazendo por amor de Ti o que Tu fizeste por amor deles. (LÚLIO *apud* DANIEL-ROPS, 1993, p. 571)

Mas não se pode dizer que Raimundo Lúlio esteve totalmente só na sua empreitada. Muitos franciscanos também defendiam um ideal muito semelhante ao de Lúlio:

A fundação da Ordem Franciscana ameaçava os cátaros³⁷ sob outro aspecto, pois São Francisco pregava às mesmas classes em que se apoiavam os cátaros. Sua mensagem, porém, era de alegria, e afirmava que o mundo era de Deus, e era bom. É melhor acreditar que os cátaros malograram em sua doutrina e

³⁶ A Inquisição nunca queimou pagãos, mas apenas aqueles que um dia foram cristãos e depois decidiram ser hereges.

³⁷ Seguidores da heresia do catarismo.

apelo, do que devido às fogueiras da Inquisição; sabe-se que o catarismo desapareceu na França e Itália ao mesmo tempo, embora a perseguição fosse maior na França. (FALBEL, 2005, p. 44)

Para poder afirmar que o pensamento de Bento XVI sobre o diálogo inter-religioso se assemelha à visão de Raimundo Lúlio, conforme o que fora exposto no *livro do gentio e dos três sábios* e em muitas outras obras de sua autoria, será visto agora o que Lúlio nos diz sobre as três condições necessárias³⁸ e as três finalidades³⁹ do autêntico diálogo inter-religioso.

As três condições aparecem claramente refletidas nos discursos dos sábios. A primeira, uma vez que todos eles desejavam produzir o convencimento exclusivamente pela via racional, o que necessariamente acontecia ao submeterem seus argumentos à força limitante do *Logos*.

Daí que Lúlio se opusesse ao estilo de pregação da época, que afirmava rotundamente que a fé cristã não podia ser provada. Só a submissão ao *Logos* podia propiciar o diálogo inter-religioso. Lúlio mostrava deste modo que uma doutrina religiosa necessariamente deveria inserir-se numa racionalidade superior, e que não se deveria abandonar nunca, sem motivos racionais, uma fé trocando-a por outra. Com isso, também cumpria com a segunda condição, que afirma que só estão preparados para o diálogo aquelas fés que se submetem ao *Logos* e se vêem como *Logos*. Em várias de suas obras⁴⁰ menciona o que aconteceu a um frade dominicano durante uma missão de conversão. O frade debateu em Tunis com o Sultão al-Mustansir ao que com muita competência provou a falsidade do Islã, mas não conseguiu demonstrar-lhe os alicerces da fé cristã, uma vez que "a fé dos cristãos não pode ser provada", como afirmava repetidamente. O frade só entregou ao Sultão uma lista em árabe das doutrinas cristãs, exigindo que as lesse e acreditasse nelas. O Sultão ficou raivoso com o frade por ter este destruído sua crença nos preceitos do Islã sem fornecer-lhe uma alternativa. Como resultado disto, expulsou o frade e seus companheiros.

³⁸ Recordando-as: (1) A fé cristã é *Logos* e Mistério (que também é *Logos*), mas não se discute a fé, e sim o *Logos* da fé; (2) somente as crenças que se submetem ao *Logos* e se vêem como *Logos* podem participar do diálogo inter-religioso, e (3) deve haver uma ação ativa de ouvir e compreender o *Logos* da religião do interlocutor.

³⁹ Também, só para recordar as finalidades antes expostas: (1) conviver com as pessoas das outras religiões, (2) conhecer os princípios das outras religiões e da própria, de forma absoluta e relativa, (3) e como consequência das duas anteriores, garantir que se possa mudar de religião para aquela que e considere se a mais verdadeira.

⁴⁰ Vide E. Longpre, "Le B. Raymund Lulle et Raymond Marti O.P.", *Bolletti de la Societat Arqueologica Luliana* 44, (1933) p. 270, reimpresso em *Estudios Lulianos* 13, (1969) p. 199. Vide também J. M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib*, (Cambridge 1975/2) pp. 140-43.

A terceira torna-se patente na educação e na cortesia dos três religiosos, que agiram com extrema amabilidade, falando-se uns aos outros muito gentilmente e dando a palavra a fim de que o outro iniciasse seu respectivo discurso.

As três finalidades também aparecem com clareza no comportamento do gentio, uma vez que ele convive, conhece e deseja mudar para aquela religião que acredita ser a verdadeira.

Com relação à terceira finalidade do diálogo inter-religioso, oferecer a possibilidade de mudar de religião, é bom lembrar aqui um trabalho curto de Lúlio, escrito em 1309⁴¹, no qual, comentando a harmonia que deve existir sempre entre fé e razão, afirma que "não se deve querer renunciar a uma crença em favor de outra, mas sim é possível renunciar a uma crença em prol da compreensão". Em outras palavras, deve-se abandonar a fé que se vive, somente se estivermos totalmente convencidos da verdade da outra fé.

Lúlio estava tão convicto desta sua posição que nas suas pregações nas mesquitas iniciava os debates dizendo que se o conseguissem convencer de sua verdade, com muito gosto se converteria ao islamismo. Não era essa afirmação um procedimento retórico ou tática para persuadir, mas provinha exclusivamente de sua adesão ao *Logos*. Pode-se concluir, portanto, que *O livro dos gentios e dos três sábios*, e toda a obra luliana, exemplifica um diálogo inter-religioso com todos aqueles elementos que assinala Bento XVI, suas condições e finalidades inerentes.

Após o que se tem dito, vê-se com clareza que o estudo sobre a comunicação da doutrina da Igreja católica contribui também para o aprofundamento na própria doutrina. A sua unidade está aberta para uma pluralidade de interpretações que revelem a melhor forma de se expressar, sem fugir ao seu sentido, à sua natureza, ao que ela é. De diferentes momentos históricos é possível retirarem-se formas de comunicação muito semelhantes, sempre no respeito da mesma doutrina. Isto revela que o passar dos anos não altera necessariamente a sua própria essência, mas, antes, de certa forma, a corrobora.

O papa estabelece uma visão de diálogo inter-religioso baseada totalmente no *Logos*. Mostra um forte defensor do *Logos*, como elemento indispensável para o

⁴¹ Cf. *Libre de convenientia fidei et intellectus in obiecto*, in *Raymundi Lulli Opera omnia*, [citado como MOG] (editor) I. Salzinger, 8 volumes (Mainz 1721-42), vol. 4, XII, p. 2: 'quia nolunt dimittere credere pro credere, sed credere pro intelligere'.

crescimento racional da fé. Para ele, uma fé sem *Logos* e um *Logos* sem fé podem facilmente se degenerar:

Tínhamos visto que existem *patologias na religião* que são extremamente perigosas e que exigem que se use a luz divina da razão como uma espécie de órgão de controle que a religião deve usar constantemente para sua purificação e reordenação, idéia que, aliás, já era defendida pelos padres da Igreja. Mas, nossas reflexões mostraram que existem também *patologias da razão* (fato do qual a humanidade em geral não tem a mesma consciência). Existe a *hybris* da razão, que não é menos perigosa; por causa de sua eficiência potencial, é até mais ameaçadora, pois produz a bomba atômica e enxerga o ser humano como um mero produto. Por isso se faz necessário que a razão também seja levada a reconhecer seus limites e a aprender com as grandes tradições religiosas da humanidade. Quando ela passa a se emancipar completamente, deixando de lado a disposição de aprender e de se correlacionar, ela se torna destruidora. (RATZINGER e HABERMAS, 2007d, pp. 87 e 88)

É surpreendente que sete séculos antes, Lúlio chamasse a atenção para o *feedback* que deve existir entre a fé e a razão. Explicava este processo de realimentação mútua que se dá entre ambos os conhecimentos com o exemplo da lamparina de azeite. Quanto mais água existir, mais se elevará a chama e mais objetos iluminará; assim cresce a fé com o crescimento da razão. Ao mesmo tempo, os novos objetos iluminados oferecem-se como novos campos de estudo para a razão. O crescimento da fé propicia o crescimento da razão. Portanto, quem melhor entende, ajuda ao crescimento de sua fé e uma fé que não se quer entender não poderá crescer.

Depois, Bento XVI coloca como fundamento deste diálogo, a liberdade religiosa. Sem ela, será impossível alcançar as finalidades que o diálogo busca com afincos: que a pessoa conheça e conviva com as pessoas de outras religiões, e lhe seja possível mudar ou não para outra religião.

Contudo, o que mais nos surpreende é a abertura de Lúlio em uma época adversa ao seu pensamento. Foi um autêntico precursor, pois o pensamento do papa sobre as condições e as finalidades do diálogo inter-religioso assemelha-se muito à sua proposta, por supeditar o diálogo ao *Logos* e pela defesa da liberdade religiosa. O que mostra a necessidade de um estudo mais detalhado e comparado da história da comunicação na Igreja Católica e do pensamento de Raimundo Lúlio.

8. CONCLUSÃO

Este trabalho é somente uma pequena parte da análise da comunicação religiosa, através do estudo de caso do pensamento e comunicação do papa Bento XVI. Há, ainda, numerosos caminhos para explorar esse campo da comunicação. É possível que se investigue outras religiões, como se dá a relação de Deus com o homem e todo o processo de adesão e criação do significado específico daquela religião, o seu quê específico.

Além disso, toda a análise da comunicação religiosa pode ser analisada conforme a multiplicidade dos momentos históricos, isto é, cada instante possui uma infinidade de caminhos, e dentro da história essa mesma pluralidade se manifesta múltipla. Pode-se analisar também a teologia e o seu desenvolvimento na história: como ocorreu a sua construção? Como surgiu o seu contraditório, o que se classifica como heresia? Como se deu essa disputa de poder entre a ortodoxia e a heresia, ou melhor, há uma unidade nessa religião que possibilite identificar uma ortodoxia? Todos esses estudos devem ter como finalidade o auxílio para a comunicação, como foi visto. Assim, a partir de um estudo aprofundado do quê, pode-se compreender o estudo da transmissão, no como.

Outro importante estudo que pode ser realizado é a partir das artes sacras ou as que tocam elementos religiosos. Desta forma uni-se pelo menos três campos: o estudo da história da arte, da biografia do artista, e da produção do significado específico da arte com determinada religião. Deve-se considerar a arte religiosa como uma expressão humana particular de um artista e de uma religião que se quer, de certa forma, se mostrar como universal. Principalmente esta passagem do particular para o universal interessa à religião, porque é uma expressão muito importante de si mesma, pois atrai pessoas que não estão diretamente relacionadas com a religião – os não crentes – e pode ser um primeiro e bom contato com o universo religioso de uma doutrina; como por exemplo a *Divina Comédia* de Dante e o *Paraíso Perdido* de Milton, que são grandes pérolas de uma arte do universo de significados cristãos e, no entanto, são aceitas pelo seu valor clássico, universal e perene.

Neste aspecto, não é possível apenas destacar as artes que possuem uma relação muito direta com a aceitação religiosa, como a epopéia de Dante dos céus e dos infernos e a batalha de Milton entre os anjos e o pecado original. Não se reduz a este universo, mas também à totalidade da arte que tangencia de alguma forma as expressões de uma

determinada religião. Um exemplo são os livros de Dostoiévski, em que geralmente os personagens principais são homens muito virtuosos, semelhantes aos santos medievais, como nos *Irmãos Karamazov*, com o personagem Aliexiêi.

Outro exemplo, também importante, é o estudo da comunicação dos fundadores das religiões. É muitíssimo importante conhecer todos os pormenores relativos à forma com a qual houve a criação e a primeira propagação de uma religião. Os fundadores são como o espírito vivo de uma doutrina, o que a move, tanto na própria fundação, quanto na recordação do ideário defendido por ela. As perguntas são semelhantes a estas: quem são eles? O que dizem os seus contemporâneos? O que ele fez? Ele é coerente com o que pensa? O que pensa? O que diz? É um falsário? É uma pessoa de boa índole? Qual a sua biografia? Como foi registrada? Ele escreveu alguma coisa? Qual é a sua intenção em expressar uma doutrina? Ele viveu em função da sua doutrina? Morreu pela doutrina? Há relatos sobre isso? Ele é louco? Como houve a primeira propagação da doutrina? Houve sucesso? Se sim, por quê? Se não, também por quê? Qual era o contexto histórico da primeira difusão da doutrina? Ele escolheu sucessores? Como se deu esse processo? Enfim, e outras perguntas básicas relativas ao fundador de uma religião.

Outro fato não menos importante para a comunicação é a passagem do fundador para os seus primeiros seguidores e assim por diante. As perguntas podem ser feitas desta forma: Os seus seguidores eram de boa índole? Como era a sua biografia? Quem as escreveu? Como houve a propagação desses seguidores? Eles escolheram os seus sucessores? Há uma lei para a propagação dos líderes ou chefes dessa religião? Como ocorre essa passagem? Há algum caso de quebra dessa lei? E essa quebra desestabiliza a doutrina ou pode ser prevista por ela mesma? Há disputas de poder muito intensas? Há uma duração para se permanecer na liderança, ou é até a morte do líder? Os líderes procuraram seguir o ideário do fundador? Eles foram pessoas coerentes com os seus próprios pensamentos? O que eles pensavam e faziam? Qual era a opinião que os seus contemporâneos tinham dele? E outras perguntas também relativas aos sucessores dos fundadores de uma religião, enquanto são os seus líderes.

E também deve-se analisar o fato de alguns seguidores não foram necessariamente pessoas de poder na hierarquia de uma religião, mas exerceram uma grande influência, mesmo sem ser diretamente um líder pela sua função, como por exemplo alguns santos medievais, que exerceram uma forte influência sem necessariamente serem de importantes cargos da Igreja Católica. E estas seriam as

perguntas: Quanto seguiram a doutrina do fundador? Houve uma forte identificação com ele? Como é a vida dessas pessoas? Houve uma mudança, uma conversão ou, desde a infância, já aderiram a uma religião que seguiram até o fim da vida? Ou eles foram e voltaram para a mesma religião? Como eram as suas vidas? Como as pessoas, seus contemporâneos, viam a sua vida? Eram pessoas íntegras? Como viviam a doutrina? O que faziam, tinham uma ocupação, um trabalho? Dedicavam-se inteiramente ao serviço da religião? Eram teólogos? Conheciam bem a doutrina? Qual era a relação do conhecimento e a prática? Qual a relação dessas pessoas com os chefes e líderes dessas religiões? Eles chegaram a ser líderes, ou influenciaram os líderes? Como era a sua influência na sociedade em que viviam? E outras perguntas.

Pode-se estudar – como foi feito – o líder principal de uma religião, o papa no catolicismo, e é possível, e seria bem frutuoso, a análise da história da comunicação dos papas ou dos líderes supremos das religiões. Enfim, há um amplo campo para se explorar a comunicação através de um intenso diálogo entre a teologia, a história, as artes e a comunicação. A partir deste trabalho, é possível um estudo que se foque na comunicação dos papas ao longo da história e a relação do seu pensamento com a forma de expressar a doutrina da sua religião, do catolicismo.

Portanto, neste trabalho observa-se a importância da diferenciação do quê e do como de uma instituição religiosa, no caso, a católica. E toda forma da pluralidade da comunicação de uma religião deve ser pautar no seu credo, de tal forma que qualquer mudança necessariamente geraria um novo credo, e por isso, uma nova religião.

Foi visto que há, segundo o pensamento de Bento XVI, três visões antagônicas do Concílio Vaticano II e que todas se posicionam como algo que tende mais para o como ou mais para o quê da comunicação do catolicismo. Por consequência, a base do pensamento do papa é acreditar que estar na defesa da ortodoxia de Roma, na doutrina que teria sido passada por Cristo e perseverada e resguardada na sucessão dos apóstolos.

Um segundo aspecto é a sua visão mais agostiniana, que o mostra menos fechado a um diálogo com o mundo contemporâneo, pois se posiciona contra qualquer modelo escolástico de conversa, justamente por influência da sua formação agostiniana e pelas próprias peculiaridades de Agostinho que despertam o seu interesse e, segundo ele, despertam ou podem despertar mais o mundo contemporâneo do que Tomás de Aquino.

Logo, a sua visão de diálogo se baseia na Tradição católica, o que impede de que ele aceite como ortodoxo qualquer pensamento que entre em conflito com o pensamento

da Igreja católica, como a Teologia da libertação. Bento XVI admite que há verdades em alguns discursos e em algumas religiões, mas não reconhece que eles possuem a verdade completa que só se encontraria na religião católica, como verdadeira expressão do Verbo de Cristo.

O papa reconhece a existência de uma sociedade pluralista, mas afirma que não se deve submeter a ela, que antes se deve obedecer a Deus e não à sociedade, de tal forma que se faça na sociedade a vontade de Deus.

As três formas de comunicação da Igreja católica fazem parte da interpretação do seu credo. Convém, assim, procurar manter a terceira forma: “seja católico e seja feliz”, que se mostra mais positiva e menos violenta. Sobre o diálogo inter-religioso, percebe-se que há uma maior abertura para o aspecto da oração multirreligiosa, enquanto no diálogo doutrinário, há um espaço somente para as religiões que se posicionam como *Logos*, como um conhecimento verdadeiro. E, independente do aspecto do diálogo, deve sempre prevalecer o respeito e a amabilidade para com o outro, um bom contato, um desejo de conhecer a religião do outro e a própria também, caso a possua, e sobretudo que se respeite a liberdade religiosa, algo exclusivo do indivíduo que instituição alguma, muito menos o Estado, deve limitar.

9. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO, Santo. *A Natureza do Bem*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo. 2ªed. 2006.
- _____. *Confissões*. Petrópolis: Vozes. 18ªed. 2002.
- AMARAL, Marcio Tavares d'. *Comunicação e diferença*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.
- ARINZE, Francis. *A Igreja e as outras religiões – Diálogo e missão*. São Paulo: Paulinas. 3ª ed., 2003.
- ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Martins Fontes, 3ª ed., 2002.
- BAIGENT, Michael e LEIGH, Richard. *A Inquisição*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.
- BALMES, Jaime. *El critério*. Barcelona: Linkgua. 2005.
- BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e Simulações*. Lisboa: Relógio d'Água, 1991.
- BENTO, São. *A Regra de São Bento*. Rio de Janeiro: Lumen Christi. 3ª ed., 2003.
- BETTENCOURT, Estevão OSB. *Na História da Igreja, luzes e sombras*. Rio de Janeiro: Mater Ecclesiae, 2005.
- _____. *A Inquisição*. Rio de Janeiro, 2003.
- _____. *Pergunte e Responderemos*. Rio de Janeiro: Edições Lumen Christi. 1982.
- BLANCO, Pablo. *Joseph Ratzinger, uma biografia*. São Paulo: Quadrante, 2005.
- BOHM, David. *Diálogo*. São Paulo: Palas Athena, 2005.
- BOXER, Charles R. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BULFINCH, Thomas. *O livro de ouro da Mitologia*. Rio de Janeiro: Ediouro. 27ª ed., 2002.
- BURCKHARDT, Titus. *A arte sagrada no Oriente e no Ocidente*. São Paulo: Altar. 2004.
- CHESTERTON, G. K. *O Homem eterno*. São Paulo: Quadrante, 2005.
- _____. *Santo Tomás de Aquino*. Rio de Janeiro: Co-Redentora, 2002.
- CORTEZ, Hernan. *A conquista do México*. Porto Alegre: L&PM Pocket. 2ª ed., 2007.
- COSTA, Ricardo da. Apresentação de *O livro da ordem de cavalaria*. São Paulo: Giordano. 2000.
- DANIEL-ROPS. *A Igreja das catedrais e das cruzadas*. São Paulo: Quadrante, 1993.
- _____. *A Igreja dos Tempos Bárbaros*. São Paulo: Quadrante, 1991.
- _____. *A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires*. São Paulo: Quadrante, 1988.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva. 2006.
- EURÍPIDES, ÉSQUILO, SÓFOCLES. *Tragédia Grega - Volume IV*. Rio de Janeiro: JZE. 5ª ed., 2004.
- FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Perspectiva. 2ª ed., 2005.
- FARROW, John. *Damião o leproso*. São Paulo: Quadrante, 1995.
- FAUSTINO, Evandro. *500 Anos – Reflexões sobre a Evangelização*. São Paulo: Quadrante, 2000.
- HABERMAS, Jürgen e RATZINGER, Joseph. *Dialética da Secularização*. Aparecida: Idéias & Letras, 2007.
- LEÃO XIII. *Rerum Novarum*. São Paulo: Paulinas. 14ª ed. 2004.
- LÉVY, Pierre. *O que é o virtual?* São Paulo: Editora 34. 7ª ed., 2005.
- LOPES, Marcos Antônio; MARTINS, Marcos Lobato. *A peste das almas*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.
- LÚLIO, Raimundo. *O livro dos Mil Provérbios*. São Paulo: Escala, 2007.
- _____. *O livro dos anjos*. São Paulo: IBFC, 2002.
- _____. *O livro do gentio e dos três sábios*. Petrópolis: Vozes, 2001.

LUSTOSA, Isabel. *O nascimento da imprensa brasileira*. Rio de Janeiro: JZE. 2ª ed., 2004.

JAULENT, Esteve. Introdução, comentário e notas de *O livro do gentio e dos três sábios*. Petrópolis: Vozes, 2001.

JOÃO PAULO II. *Ecclesia de Eucharistia*. São Paulo: Paulinas. 10ª ed., 2004.

_____. *Fides et Ratio*. São Paulo: Paulinas. 6ª ed., 2002.

_____. *Tertio Millenio Adveniente*. São Paulo: Paulinas. 10ª ed., 2000a.

_____. *Catecismo da Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 2000.

MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de Filosofia*. Rio de Janeiro: JZE. 2ª ed. 2000.

MARITAIN, Jacques. *A ordem dos conceitos, Lógica menor*. Rio de Janeiro: Agir. 13ª ed., 2001.

_____. *Introdução geral à filosofia*. Rio de Janeiro: Agir. 15ª ed., 1987.

MARTINS, Ives Gandra Filho. *Manual Esquemático de História da Filosofia*. São Paulo: LTR. 3ªed. 2004.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Ciências da religião: *De que mesmo estamos falando?* do livro *Ciências da religião*. São Paulo: Mackenzie. 2003

MESSORI, Vittorio. *A fé em crise?*. São Paulo: EPU, 1985.

MOURA, D. Odilão OSB. Prefácio de *Exposição sobre o Credo*. São Paulo: Loyola. 5ª ed. 2002.

NERI, Marcelo (Coordenação). *A Economia das Religiões: Mudanças Recentes*. Rio de Janeiro: FGV/IBRE. CPS, 2007.

NICOLAS, Marie-Joseph. Introdução à *Suma Teológica. vol. I*, São Paulo: Loyola. 2ª ed. 2003.

OURIQUES, Evandro Vieira; ALVES, Bernardo Veiga de Oliveira. *Morra como herege, vá para o inferno ou seja feliz: Uma análise das três estratégias de comunicação psico-política da ICAR para o diálogo inter-religioso*. In: Conference on Media, Religion and Culture, 2008, São Bernardo do Campo. 6th Conference on Media, Religion and Culture, 2008.

_____. *O Restabelecimento da Confiança como a Base Sistêmica da Responsabilidade Socioambiental*. Artigo Publicado Nos Anais do III Congresso Nacional de Excelência em Gestão-Latec/UFF, 2006.

PAULO VI. *Evangelii Nuntiandi*. São Paulo: Paulinas. 19ª ed., 2006.

_____. *Lumen Gentium*. São Paulo: Paulinas. 19ª ed., 2006.

_____. *Dei Verbum*. São Paulo: Paulinas. 9ª ed., 2004.

PHILIPPE, Marie-Dominique. *Introdução à Filosofia de Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2002.

PLATÃO. *O Sofista*. São Paulo: Golden Books, 2005.

_____. *Teeteto*. Belém: UFPA. 3ª ed., 2001.

PLUTARCO. *Como ouvir*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

QUEVEDO, Júlio. *Guerreiros e Jesuítas na utopia do Prata*. Bauru: EDUSC, 2000.

RATZINGER, Joseph. *Fé, Verdade e Tolerância*. São Paulo: IBFC, 2007a.

_____. *Palavras do Papa Bento XVI no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2007b.

_____. *Homilias sobre os santos*. São Paulo: Quadrante, 2007c.

_____. e HABERMAS, Jürgen. *Dialética da secularização*. Aparecida: Idéias & Letras, 2007d.

_____. *Jesus de Nazaré*. São Paulo: Planeta, 2007e.

_____. In *Communio: – Revista Internacional de Teologia e Cultura / Instituição COMMUNIO do Brasil*. Vol. XXVI, Nº 2, (Edição 95): maio/set. 2007. Rio de Janeiro: COMMUNIO, 2007f.

- _____. *Sacramentum Caritatis*. São Paulo: Paulinas. 2007g.
- _____. *Summorum Pontificum*. São Paulo: Paulinas. 2007h.
- _____. *Spe Salvi*. São Paulo: Paulinas. 2007i.
- _____. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo: Loyola. 2ª ed., 2006a.
- _____. *Lembranças da minha vida*. São Paulo: Paulinas, 2006b.
- _____. *Verdad, Valores e Poder*. Madrid: Rialp. 2006c.
- _____. *Introdução ao espírito da liturgia*. Prior Velho: Paulinas. 2ª ed. 2006d.
- _____. *A Igreja e a Nova Europa*. São Paulo: Verbo. 2ª ed., 2005a.
- _____. *Dominus Iesus*. São Paulo: Paulinas. 6ª ed., 2005b.
- _____. In BLANCO, *Joseph Ratzinger*. São Paulo: Quadrante. 2005c.
- _____. *Bento XVI – A revolução de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2005d.
- _____. «Comunicazione e cultura: Nuovi percorsi per l’Evangelizzazione nel terzo Millenio», Intervenção no Congresso da Conferência Episcopal Italiana «Parabola mediatiche», em *Il nuovo Areopago* (3-4;2002), 33-40, publicado em *Comunicación y cultura. Nuevos caminos de la evangelización en el tercer milênio*, Caminos hacia Jesucristo, Ediciones Cristiandad, Madrid 2004, 43-51.
- _____. *Memória e Reconciliação*. São Paulo: Loyola. 2ª ed., 2000.
- _____. *O Sal da Terra*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- REFKALEFSKY, Eduardo (orientador); VEIGA, Bernardo. *De Ratzinger a Bento XVI: comunicação religiosa, tradição e modernidade na Igreja Católica Apostólica Romana*. Trabalho apresentado no GT Comunicação Aplicada ou Segmentada, categoria Iniciação Científica, do XII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação da Região Sudeste (Intercom Sudeste). Juiz de Fora (MG), maio de 2007.
- _____. *O neosofismo estruturalista de Jacques Derrida*. Trabalho apresentado no III Intercom Júnior — Jornada de Iniciação Científica em Comunicação, no XXX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Santos (SP), agosto / setembro de 2007b.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Arte de ter razão*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- TOMÁS DE AQUINO, S. *Sobre os Anjos*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo. 2006.
- _____. *Suma Teológica – volume I*. São Paulo: Loyola. 2ªed. 2003.
- _____. *Exposição sobre o Credo*. São Paulo: Loyola. 5ª ed. 2002.
- _____. *Suma Contra os Gentios*. Porto Alegre: UCS. 1990.

Sites:

- http://carosamigos.terra.com.br/outras_edicoes/grandes_entrev/boff.asp, acessado em 11/02/2007, às 12h36min.
- http://carosamigos.terra.com.br/outras_edicoes/grandes_entrev/boff2.asp, acessado em 11/02/2007, às 14h41min.
- <http://pt.wikipedia.org/wiki/Ratzinger>, acessado em 08/02/2007, às 15h14min.
- http://en.wikipedia.org/wiki/Pope_Benedict_XVI, acessado em 08/02/2007, às 15h20min.
- <http://www.veritatis.com.br/article/3240>, acessado em 09/02/2007, às 11h02min.
- http://www.fides.org/ita/statistiche/2000_0.html, acessado em 22/03/2008, às 18h e 20min.
- http://www.fides.org/ita/statistiche/2000_1.html, acessado em 22/03/2008, às 18h e 22min.
- <http://www.ponteiro.com.br/FRASES/FRA19.HTM>, acessado 9/07/2007, às 11h.
- http://www.montfort.org.br/index.php?secao=veritas&subsecao=igreja&artigo=ken_jones, acessado 21/01/2008, às 18h e 50min.
- http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html, acessado 7/08/2007, às 16h 40min.

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html, acessado 21/01/2008, às 15h e 42min.
<http://www.zenit.org/article-17735?l=portuguese>, acessado 22/03/2008, 16h e 54min.